بازدید شد
۱۳۸۱

بازرسی شد
۲۷ - ۲۶

ن-۱۱۴۱۶

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب تلخیص الفلسفه فی ازاحة الجهل والسفسطه

مؤلف شریعت سنگلجی (رضاقلی بن حسن)

موضوع

خط مؤلف

شماره قفسه ۱۵۰۴

شماره ثبت کتاب ۸۷۹۰۱

خطی - فهرست شده
۱۵۰۴

حرام علی کل عقل مغلول بالشهوه
ان یتعلم بالحکمه

حکمت

گفت بیغمبر که هر شهری روی باید اول طالب مردی شوی

گفت

١ الاستيفاق من الله العزيز الحكيم والاعتصام بحبل الله
العلي العظيم
هذا
كتاب تلخيص الفلسفه
فى ازاحة الجهل والسفسطه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذى خلق العقل اشرف المخلوقات وجعله سلما للترقى الى ارفع
الدرجات ومعراجا للعروج الى ذروة اذيال الملكيات ومصباحا
للتدبر فى الاسماء والصفات ومشكوة للتعقل فى بدايع الكائنات
من حضيض الارضين الى اوج السموات والصلوة الزاكيات والتحيات
الراقيات المتكاثرات على اشرف المبديات واكرم الموجودات العقل
الاول والنبى المكرم والرسول المفخم الذى تحيرت العقول فى دركات
مرتبته العاليه وتبلبلت الافهام عن ادراك منزلته السامية المتفانيه
اول خلق الله واخر انبيائه ورسله واشرف اصفيائه النبى الامى

العربى سيدنا ابى القاسم محمد وعلى اله القدسيين الطاهرين العقول ٢
المجرده لهداية المضلين والقواعد الممهده لارشاد المسترشدين
صلى الله عليهم الى الابد بلا امد صلوة تزاكيه نامیه ماتوارد على الهيولى
الاعراض والصور اما بعد فيقول العبد الخاطى رضا قلى بن حسن
الشهير بالشريعة الطهرانى السنكلجى قد التمس منى جمع من افاضل الاصحاب ان اصنف لهم مختصرا
فى الفلسفه مشتملا على الاحكام الاصول والقواعد دون التفاريع والزوايد فلخصت لهم امهات
مطالب الفلسفه فى هذا المختصر واسئل الله ان يوفقنى للرشاد ويهدينى سبيل العلم والاجتهاد
بمحمد واله الذين هم خيار العباد وبالله التوفيق وعليه الاعتماد وسميته بتلخيص الفلسفه
فى ازاحة الجهل والسفسطه مقدمة الكتاب
نريد فى هذه المقدمه قبل الدخول فى الفلسفه
فى ابطال مذهب البوزيتويزم او التجريبيه والحسيه
الكلى ابطال مذهب البوزيتويزم لان فيها بحث عن الموجودات المجردة عن المادة فى الذهن
والخارج فلو لم يكن هنا موجودات مجرده يبطل هذا العلم بالكليه لكن وجود المجردات يتوقف على
ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس ولهذا قد سماه
اعلم ان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم والجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم

٣ او جسمانيا فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم ويقولون ان المحسوس وحده هو موضوع المعرفة
ويكفي تحقيقه فالعلم عندهم محصور في حدود المحسوسات الواقعة تحت الاختبار واما اللامحسوس فلا يكفي تحققه
ولا تحقيقه وكل علم يدور عليه فليس علما بل وهما وتخمينا وموضوع علومهم المحسوسات وقالوا ليست في هذه
الاقوة الشام والحواس بل ليست الحواس نفسها الا ترتيب الاعصاب وطريقة تحقيقهم هي الطريقة التجريبية
الحسية وبناء على ذلك فليست العلسفة علما لان مباحثها غير محسوسة فغير واقعة تحت نقد التحقيق فاذا بينها
وبين العلوم التجريبية تناقض وتنافر ولما كان العقل لا يطيح الا الى ما كان موجودا ولا يقبل الا ما ثبت عند
محك التحقيق كانت العلوم التجريبية تغني العقل عن الفلسفة وحينئذ فلا حاجة الى المنطق والفلسفة وعلم النفس
وعلم الاخلاق لان مباحث كل هذه غير مدركة بالحس وغاية ما يحكم به سلام على الوحي والدين
وبناء على هذه المبادئ الفاسدة قد قسم كنت امام هذا المذهب العلوم الى الرياضي والطبيعي والافلاك
والنفسي (وبيولوجي) علم الاجتماع الانساني فهذه خلاصة مذهبهم وتعليمهم
والدليل على فساد قولهم بان المرجو منحصر في المحسوس هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية
في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لا يكون
لشيء من ذلك فان كان الاول لزم ان لا يكون مشتركة بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان
كل شيء معين خاص يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث هو فقط

لم يمن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون ٤
معقولا بل البحث والتفتيش فما خرج من المحسوس ما ليس بمحسوس

~~ان قلت انكم ذكرتم ان القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر موجود عن جميع الوجوه فما~~
~~ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد~~
~~من هذه الاعضاء محسوس~~

~~قلنا بان الحواس ذكرنا انها في الاشخاص الانسانية قائمة بجميعها وكل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي~~
~~لزيد غير مشتركة فكونها يدا وجبانة لزيد يساويها وعينه تقوم الحيوانية في هذه الاعضاء~~

~~والجواب الدليل على فساد مذهبهم ان من اعترف بالمحسوس فلابد له من الاعتراف بالحس وهو غير محسوس شيء~~
~~من الحواس فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس الاعتراف بغير المحسوس~~

~~والجواب كل عاقل لا ينكر عقلا نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم~~

~~عن ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل والوجل~~
~~والغضب والشجاعة والجبن فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس~~
~~بمدركة بالحواس اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة~~
~~عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة~~

واما ما توهموا ان الفكر ليس هو في حقيقته الا وظيفة عضوية كمثل جميع الوظايف البدنية الاخرى كما قال بعضهم ان
المخ عضو من الاعضاء وظيفته الخاصة انتاج الافكار كما ان وظيفة المعدة والامعاء احداث الهضم ووظيفة الكبد
افراز الصفراء ووظيفة الغدد الفكية والتي تحت اللسان افراز اللعاب وكيفية احداث المخ للافكار هو ان التاثيرات
تتوارد الى المخ فتدخله في العمل كما تنزل الاغذية الى المعدة فتهيجها الى زيادة افراز العصارة المعدية

ففاسد جدا والدليل على فساد قياسهم ان الهضم وافراز الصفراء واللعاب ليس من نوع الفكر والنظر العقلي
لان الهضم وامثاله عمل مادي محض يشبه اعمال الطبيعة كالانبات والتبخير ولكن الفكر عمل معنوي يحيط بالكون المحسوس اين
هو من عمل المعدة والامعاء وان المخ ليس هو المدرك في الحقيقة بل الحق انه آلة الادراك كما ان العين آلة الابصار
وما قالوا ان الادراك في الانسان يقوى على نسبة كبر المخ وكمال شكله وتركيبه الكيمياوي هو على حد قولنا الابصار
في الانسان يقوى على نسبة صحة عينه وسلامة اجزائها من العوارض وكمال شكلها وتركيبها الكيمياوي والسمع فيه
يكمل على نسبة كمال اجزاء اذنه ودقة تركيبها الخ

ولكن ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن في الحقيقة فقد تكون العين سليمة من كل عاهة ومفتوحة ولكن
لاشتغال الانسان بفزع شديد او الم مفرط لا يبصر من امامه وهو يحدق اليه وقد يكون في تلك الحالة
فيصيح به اقرب الناس منه فلا يسمع له صياحا فاذا كان المبصر هو العين والسامع الاذن لما حدث ما قالوا
يمكن هنا ان يقول قائل ان عدم الروية وعدم السمع حدثا من انصراف الانسان عن تمييز المبصرات

والمسموعات لاشتغال المخ بالالم والفزع

وهو ايراد واهي الدعائم فان الذي شانه ان ينصرف من شيء الى شيء فيقف على امر دون اخر لا يعقل ان يكون
ماديا محضا فقد عهدنا الالات المادية لا تنصرف الى شيء دون شيء الا اذا حال بين احدهما وبينها حائل مادي
كالمرآت لا يعقل ان ينصرف الى رسم شخص دون شخص ما دام ليس بين احدهما وبينها حجاب كثيف واذا
كان المخ كما قالوا مادة محضة كمثل آلة الساعة او عدة الالة النجارية فمن الجنون ان نعزو لها الانصراف الى الالم
او فزع اذ التالم والفزع امور معنوية محضة وربما كانت وهمية فلا هي من نوع خواص المادة ولا من نوع الحركة
ثم نقول ان المخ معروف التركيب والمواد الداخلة فيه كلها معروفة الخواص فكيف يعقل ان يتالف
من المواد الجامدة العادمة للادراك جوهر حي مدرك لاحد لتصوراته ولا نهاية لمدركاته

واذ فرغنا من تضعيف هذا المذهب فلنشرع في تحقيق مباحث الفلسفة ورتبته على ثلثة فنون الاول في الفلسفة
الاولى او العلم الكلي والثاني في الالهي بالمعنى الاخص والثالث في اثبات ماهية النفس واثارها وافعالها
وسعاداتها وشقاواتها

الفن الاول في الفلسفة الاولى

وفيه مقدمة ومقالتان **اما المقدمة** ففي تعريف الفلسفة وتقسيمها وغايتها وشرفها

اما التعريف اعلم ان الفلسفة بالفتح كلمة يونانية تاويلها محبة الحكمة من فيلا وسوفا اي استكمال

النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على هيئته التي هي عليها على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري او معرفة الاشياء بعللها واسبابها

اما التقسيم اعلم ان الانسان لما كان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه جهتا تعلق وتجرد ولاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية

اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورته عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقته وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسئول في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي

واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار صلى الله عليه وآله بقوله تخلقوا باخلاق الله والنظرية على اقسام

الاول العلم الاعلى ويسمى بالالهي وهو علم بامور لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة كالالة والوحدة والكثرة والعلية والكلية وامثالها

الثاني العلم الاوسط والرياضي وهو علم بامور يفتقر في الوجود الى المادة ولا يحتاج في التصور

اعلم ان البيكون الانكليزي قسم الفلسفة على اهم القوى التي في الدماغ وهي ثلثة القوة المتخيلة والقوة المفكرة والقوة الذاكرة فللقوة المتخيلة التي مقرها في الدماغ عند القدماء علم الشعر وتقسيمه الى ثلثة اقسام الشعر الوصفي والشعر الذي تذكر فيه الروايات والشعر للامثال وللذاكرة علم التاريخ والتاريخ قسمان طبيعي وبشري والطبيعي يشمل علوم الطبيعة كلها من العلويات والسفليات كالجيولوجيا والجغرافيا والسماء والعالم والكون والفساد وللقوة المفكرة علوم الفلسفة وهي ثلثة اقسام فن معرفة الله وفن معرفة نظام الطبيعة وفن معرفة نظام الانسان كعلم النفس وعلم المنطق وعلم الاخلاق وعلم النظام الاجتماعي وعلم الجمال هذا هو تقسيم المحدثين وفيه ما لا يخفى

اليها كالكرة والتدوير والتثليث والتربيع

الثالث العلم الادنى والطبيعي وهو علم بامور يحتاج في التصور والوجود الى المادة كالاجسام والاجرام والعناصر والمواليد

اصول العلم الالهي على اربعة اقسام الاول في الامور العامة وهي نعوت كلية يعرض الموجود بما هو موجود من غير ان يتخصص بكونه طبيعيا او تعليميا كالوفاق والتضاد والوحدة والكثرة والقوة والفعل وامثالها

الثاني معرفة الواجب وتوحيده ونفي الصفات الزائدة عنه

الثالث في معرفة العقول والنفوس المسمى بلسان الشرع الملك

الرابع في معرفة الجواهر الجسمانية السماوية والارضية وارتباط الارضيات بالسماويات وارتباطهما بالملائكة المدبرين وارتباطهما بالملائكة المقربين وارتباطهما بالواجب ذي العزة والجبروت

فروع العلم الالهي على قسمين الاول في معرفة النبوة والولاية وكيفية الوحي والالهام والعصمة والمعجزة وشرائط النبوة وامثالها

الثاني في معرفة زمان الولاية واحوال البرزخ والمعاد والثواب والعقاب والسعادة والشقاوة وامثالها

اصول العلم الرياضي على اربعة اقسام الاول الهندسة علم يبحث فيه عن مقدار الامتداد ومساحته

٩ والامتداد ویطلق علی الابعاد الثلثة وهی الطول والعرض والعمق والهندسة فی اللغة الحد والقیاس اصل اندازه فارسیه

الثانی علم العدد یبحث فیه عن العدد وخواصه وفی اللغة العدد والحسبان والاحصاء

الثالث علم الهیئة یبحث فیه عن احوال الاجرام العلویه والسفلیه من حیث الکمیة والکیفیة والوضع والحرکة اللازمه لها وما یلزم منها وفی اللغة الهیئة حال الشیء وکیفیته وشکله وصورته

الرابع الموسیقی علم یبحث فیه عن الالحان وتوقیعها لفظا والتطریب وهذه اللفظة یونانی اصلها موسیکی وتطلق علی طایفة من الات الطرب یوخذ معا

فروع العلم الریاضی ایضا علی اربعة اقسام الاول علم المساحة وعلم الاوزان وجر الاثقال وعلم المناظر والمرایا السمی بالفرنسیه اوپتیک کل ذلک من فروع علم الهندسه

الثانی علم الحساب الهندی کالجمع والتفریق والضرب والتقسیم والجذر والکعب وعلم الجبر والمقابلة وکل ذلک من فروع علم الاعداد

الثالث علم الزیجات والتقاویم والاسطرلاب وکل هذه من فروع علم الهیئه

الرابع علم اختراع الالات الغریبه کالارغنون والعود والطنبور وکل ذلک من فروع التالیف والموسیقی

اصول العلم الطبیعی ثمانیه اقسام الاول الامور العامة والاحوال التی تشمل جمیع الطبیعیات مثل المادة والصورة والحرکة والمکان وامثال ذلک

الثانی

١٠ الثانی فی معرفة الارض والسماء والماء والتراب والحرارة والبرودة

الثالث فی معرفة الکون والفساد والتوالد والتوالد والتناسل والنمو وامثال ذلک

الرابع فی معرفة کاینات الجو السمی بالایدوغرافیا کالضباب والثلج والرعد والبرق وقوس قزح والصاعقة والحجارة الساقطة من الجو وامثال ذلک

الخامس فی معرفة کاینات المعادیه کالذهب والفضة واللعل والیاقوت

السادس فی معرفة کاینات النباتیه والنامیه مثل الشجر وغیره

السابع فی معرفة کاینات الحیوانیه

الثامن فی معرفة کاینات الانسانیه والنفوس الناطقه

فروع العلم الطبیعی علی سبعة اقسام الاول علم الطب وهو علم باصول تعرف بها احوال ابدان البشر من جهة الصحة وعدمها

الثانی علم احکام النجوم وهو علم یبحث عن احوال الشمس والقمر وغیرهما من الکواکب وموضوعه النجوم من حیث یمکن ان تعرف بها احوال العالم وسمائی کقولک کلما کانت الشمس مثلا علی هذا الوضع الخصوص فهی تدل علی حدوث امر کذا فی هذا العالم ویطلق علی هذا العلم علم التسییر ایضا

الثالث علم الفراسة علم بقوانین تعرف بها الامور الخفیة بالنظر الی الامور الظاهرة وموضوعه

الرابع علم تعبير الرؤيا ويراد به تعبير الرؤيا والاحلام والاخبار بما يؤول اليه امرها غيرانهم يقولون اذا كانت جليه فلا تحتاج الى التعبير اما المحتاج الى التعبير منها فاكان بالمحاكات والمثال ويقسمونها الى ثلث رؤيا من الله وهي الجليه ورؤيا من الملك وهي المحاكات الداعيه الى التعبير واضغاث احلام من الشيطان لانها كلها باطل

الخامس علم الطلسمات وهو عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعاله بالقوى الارضيه المنفعله بواسطة خطوط مخصوصه يسخر بها من يحاولها لغرض مخصوص في كل موضوع بما اطلق ذلك على تلك الخطوط لانفسها وهي موهوبه تاسيسا لا تعلما

السادس علم السيميا يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الاشهر وحاصله احداث مثالات خياليه لا وجود لها في الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس والسيميا لفظة غيرانيه موهوبه

السابع علم الكيميا ويراد به تحويل بعض المعادن الى بعض وعلى الخصوص تحويلها الى الذهب بواسطة الاكسير اي حجر الفلاسفه وعند علماء الحديث يطلق على علم يبحث فيه عن طبايع الاجسام وخواصها بواسطة الحل والتركيب وهو باللغة الفرنساويه شيمي

اما الحكمة العمليه فهي ايضا على ثلثة اقسام

الاول علم الاخلاق وهو العلم بمصالح الشخص بانفراده ليتحلى بالفضايل ويتخلى عن الرذائل

الثاني علم تدبير المنزل وهو العلم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والزوج والزوجه

الثالث علم السياسة المدنيه وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدنيه

اما غاية الفلسفه وشرافتها من جهات عديده منها انها صارت سببا لوجود الاشيا على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايراده والوجود خير محض وشرف الاشي بخيره الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي تنزيل من حكيم حميد ووصف انبيائه واوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكما بحقايق الاشيا فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال في شان لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة كل ذلك لسياق الاحسان وموضع الامتنان فلا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر الكشوف انه ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبيله وكلا من هولا وصفه تعالى بالحكمة فقد نبه على وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالمها وتجدها

المقالة الاولى في الامور العامه وفيها مقاصد

المقصد الاول في الوجود واقسامه الاوليه وفيه فصول

فصل

في موضوعيته للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي
او جزئي وبانه بالقوة او بالفعل وقد ينعت بانه مساو للشيء او اصغر او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه
حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه
ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون
واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود وهو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما
فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواصا يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب
والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للوجود بما هو
وجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الوجود المطلق ومسائله اما بحث
عن الاسباب القصوى لكل وجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه
وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات ساير العلوم الجزئية فموضوعات
ساير العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن
احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف
والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام
وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون

بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه تعريف
بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انه اظهر منه فقد اخطأ كتعريف المتكلمين
بانه هو الثابت العين والحكماء بان الوجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه وهذه الحدود تبتني على دور ظاهر بل ما ذكروا
له من المعرفات تعريف لفظي

فصل

في اصالة الوجود اعلم ان كل ممكن زوج تركيبي مركب من المهية والوجود والمهية التي يقال لها الكلي الطبيعي ما يقال
في جواب ما هو
واختلف الحكماء في ان الوجود اصل في التحقق اي له حقيقة عينية وان المهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد به وهو
قول المحققين من المشائين وصدر المتألهين قدس سره وهو المختار او ان الاصل هو المهية والوجود
اعتباري وهو مذهب شيخ الاشراق واستدلوا على اصالته بوجوه
الاول ان الوجود منبع كل شرف حتى قال الحكماء مسئلة الوجود خير بديهية ومعلوم انه لا شرف ولا خير
في المفهوم الاعتباري لانا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى
الى القتل فان الناس حكموا بكونه شرا واذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس
شرا من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الاله قطاعه فانه ايضا
كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال

الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود خير محض والعدم شر محض
فهو الاصل في التحقق

الثاني كيف لا يكون للوجود حقيقة عينية وغيره به يكون متحققا وكائنا في الاعيان او في الاذهان فهو الذي
به ينال كل ذي حق حقه فهو احق الاشيا بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس
ببياض ويعرض له البياض

الثالث انا نجد الفرق بين الموجود الخارجي والموجود الذهني بان المهية في الوجود الخارجي يترتب عليها
الاثار المطلوبة منها وفي الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققا بل المتحقق هي المهية وهي محفوظة في الوجودين
بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي والذهني والتالي وهو عدم وجود الفرق بين الوجودين باطل فالمقدم
مثله

وهم وهدم

واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود
لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية

فنقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشي في الاعيان لا ان له وجودا
اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته
وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشيا الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات

من غير افتقار الى زمان اخر

فصل

في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين المهيات فهو
قريب من الاوليات واستدلوا عليه بوجوه

الاول انا قد نجزم بوجود مهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثرا حكمنا
بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء
الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك

الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا
لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب

الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين المهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الاولى فلانا
نقسمه الى الواجب والممكن والى الجوهر والعرض والى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة
الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول
ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل القسمة الى الانسان
والفرس

واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني الاولوية والاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود

١٧ في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجئ دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها انم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع ولذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا وجود المفارق اقوى من الوجود المادي فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق

فصل

في زيادة الوجود على الماهية اعلم ان الوجود الذي ثبت بداهة واشتراكه معنى في الفصلين السابقين زائد على الماهية والمخالف في هذه المسئلة هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها والمحققون من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين واستدلوا على زيادته بوجوه

الاول انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات لكان اما عينها او جزءا لها وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو كان عينا للماهيات لاتحدت الماهيات ولم تتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونهما عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة

واما الثاني فلانه لو كان الوجود جزءا لها لم يخل اجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا تنتهي

١٨ والازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كل ماهية فانه يكون جزءا مشتركا منها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فيفتقر كل ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيكون كل فصل يكون موجبا لاستحالة انفصال الموجودات بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل اخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا موجود فيفتقر الى فصل اخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا تتناهى واما استحالة الثانية فلوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتي الثاني يلزم منه انتفاء الحقائق اصلا لانه يلزم تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا ظاهر البطلان

الثاني انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكما قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايرا لها

الثالث ان ممكن الوجود تحقق بالضرورة والامكان انما تحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم ح والازم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الامكان ح للمنافات بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تعقل الا بين شيئين

الرابع انا نحكم الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة

١٩ بمنزلة قولنا المهية مهية او الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم

فصل

في ان واجب الوجود بنفسه مهية كل مهية يعرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للحكم به عليها يحتاج الى جاعل يجعله كذا فان كل عرضي معلل اما بالمهية المعروضة له واما بامر خارج عنها ولما ستشير من امتناع تاثير شيء في وجوده من جهة ان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول بالوجود وتقدم المهية على وجودها بالوجود غير معقول بخلاف تقدمها على صفاتها اللازمة سوى الوجود كذي الزوايا المهية المثلث التي هي علة لها فلا محالة يحتاج تلك المهية في وجودها الى امر خارج عنها وكل ما يحتاج في وجوده الى امر اخر فهو ممكن الوجود فلو كان الواجب ذا مهية لزم كونه ممكن الوجود هف فواجب الوجود لا مهية له سوى الانية

فصل

في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود قد يتقيد بقيد الخارج فيق الوجود الخارجي او في الخارج ويرادفه الوجود العيني وقد يتقيد بالذهن فيق له الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والمراد بالوجود الخارجي هو ما يترتب عليه اثاره ولوازمه فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه الاضاءة والاحراق فهذا القسم من الوجود لا شبهة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاثار والاحكام اولا وهذا الوجود الاخر يسمى ذهنيا والدليل عليه من وجوه

٢٠ الاول انا قد نتصور المعدوم الخارجي كقولنا بحر من زيبق بارد بالطبع بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين بحيث يتميز الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن

الثاني انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا اخر هو الوجود الذهني

الثالث ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحد ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص المتفرقة والمختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو

٢ الانسان

في العقل

الرابع انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب

الخامس ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية زائدة وحكمة مترتبة على الفعل لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق في الخارج لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني

ومما ينبهك على هذا كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتأثيرات الخارجة وان لم يترتب عليها اثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناؤه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا تنجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك

باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي ومن هذا تفطن الغربيون بالتنويم المغناطيسي

وهم وتنبيه

واما ما تمسك به النافون للوجود الذهني بانه لو كان الشيء موجودا في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا اسودا ابيضا فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الاشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين

فنقول ان مبنى الاشكال على عدم التفرقة بين الموجود الخارجي العيني والوجود الظلي الذي هو الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها الذهنية

فصل

في تعريف المعقول الثاني اعلم ان المراد بالمعقول الثاني ما ليس في الدرجة الاولى وفيه اصطلاحان

الاول المعقول الثاني باصطلاح المنطقي وهو العارض الذي عروضه للمعروض واتصاف المعروض به كلاهما في العقل مثل المعرف وساير موضوعات المنطق كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والقضية والقياس فعروض المعرفية للحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان واتصافه بها في العقل لانه في الخارج جزئي والجزئي ليس معرفا فما في الخارج ذات الحيوان الناطق لا وصف معرفيته

الثاني مصطلح الفلسفي وهو العارض الذي عروضه للمعروض في العقل سواء كان اتصافه في العين او في العقل وهذا اعم من الاول مثل الشيئية والامكان

فصل

في ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم اعلم ان الوجود قد يوخذ عارضا لمهية ما فتخصص الوجود حينئذ وقد يوخذ مجردا من غير التفات الى مهية خاصة فيكون وجودا مطلقا وكذا العدم وبعبارة اخرى الوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود والمقيد ما هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب ورفع هذين عدم مطلق ومقيد

فصل

في ان الوجود بسيط قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد لانا نقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجودا او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف

فصل

في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد

غير عال كما سياتي في مبحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هو وجود ان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك واذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقايق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل

فصل

في مساوقة الوجود للشيئية اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والمعدوم الذهني

لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهولاء مكابرون في الضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وبان الثبوت هو الوجود والعاقل لا يضيع وقته بذكر المجازفات والهوسات

فصل

في الوجود الرابطي اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين

احدهما هو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وهو مفاد كان الناقصة المقابل للوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث مفاد كان التامة

والثاني ما هو احد اعتبار وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتة وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر اوله او عنده ولا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل وهو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهية موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلذا اصطلح

اي لفظ الوجود الرابطي

المحقق الداماد وصدر المتالهين على اول الرابطيين وجود الرابط وعلى الاخير الرابطي وبازائهما الوجود المحمول لاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم

فصل

في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها او في عوارضها لمعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جهة الاعدام بالعلية ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن ساير الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام

متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية

فصل

في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون امرا معقولا قايما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم لجميع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه ويكون عدم العارض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان العدم المعروض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين

فصل

في ان المعدوم لا يعاد بعينه اختلف الناس في جواز اعادة المعدوم وعدمه فاكثر المتكلمين على الاول والحكماء وجماعة على الثاني وهو الحق والدليل عليه من وجوه

الاول انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة

الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث

انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد

الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض

تنبيه

القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح المعاد الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اعادة الانسان بعد موته بمعنى انشائه في نشأة اخرى كما قال تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون على ان الانسان لا يعدم بالموت بل ينتقل من دار الى دار كما يأتي تحقيقه في محله ان شاء الله

فصل

في بيان مناط الصدق في القضية اعلم ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا قتل من في الدار وهلكت المواشي ونحوهما مما الحكم فيها مقصور على الافراد

وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل

وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متنا او متحيز او منقسم الى غير النهاية او غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم

اذا عرفت هذا فقول الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية اذ فيها ايضا حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققة او مقدرة

واما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الامر اذ لا خارج لها فمطابقة ومعنى كون الشي موجودا في نفس الامر انه موجود في نفسه فالامر هو الشي والمحصل ان وجوده ليس بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلا ولا فرضها او لم يفرضها قطعا

ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي كالدوائر الفلكية فانها موجودة في نفس الامر دون الخارج ومن الذهن من وجه لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فيكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا

فصل

فصل

في تحقيق الجعل الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشي واما مولف وهو جعل الشي شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد العلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ثمان الجعل المولف يختص تعلقه بالموضوعات اللاحقة للذات عندنا بحسب الواقع ولا يتصور تحليله بين الشي ونفسه او بين الشي ونفسه كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشي اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل ثم لما كان الكون زوجا تركيبيا زمنيا ووجود وكان منهما انضاف تشتركا في مجعولية جعلا بسيطا عند طائفة اقوال

الاول ذهبت طائفة من الحكماء الموحدين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا افاضة من الجاعل للوجود ولا انضاف لانها عقليان معدان نفس الماهية الصادرة عنه كان مصداق كون الذات في انا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر اخر فانسانا صدرت ذات المعلول كماهية الانسان مثلا من العلة لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها قال المحقق السبزواري اكثر شيوخ هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق قدس سره واتباعه وكان القول بتقرر الماهيات منكرا عن الوجود كان في عصره شايعا فحسبوا ان قولهم بمجعولية الوجود ذهب الوهم الى غنا الماهية في تقررها عن الجاعل لمغايرة الماهية للوجود فيلزم الثابتات الازلية فدفع هذا الوهم هداهم على القول بان الماهية في قوام ذاتها المجعول منتقرة الى الجاعل انتهى

اعلم ان مسئلة اصالة الوجود في الجعل غير مسئلة اصالته في الوجود لان القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح اذا لا اولوية لهم في ايجاد الاشياء حتى يحتاج الحكيم في اصالة الوجود او الماهية في التحقق دون الجعل بل انكر زوج تركيبي زمنية ووجود بل يمكن على اي الحكم فيها قول باثبات الصانع لخلافه مسئلة الجعل فان قلت كل من قال من القائلين باصالة الماهية يحتاج المحقق في التحقق الى جاعل قلت نعم ولكن قد تشبث اصالة الوجود الالهية في التحقق بغنى الماهية عن اثبات جاعل لها بنحو من التوارد ثم في الوجه الى ما علقناه على هذا الموضع فتدبر جيدا ثم اعلم ان ما ذكرنا من ان القائلين باصالة الوجود في التحقق يقولون باصالة الانضاف في الجعل محققين الوجود الالهية لا ثبوت الانضاف فلا ينافيه ما في بعض كلماتهم من ان الجعل والاثر المجعول بالذات هو الوجود فتدبر فيه فانه مما يترتب عليه الفوائد

الثاني ذهبت طائفة من المشائية الى المجعولية الاتصاف وصيرورة الهيئة موجوده ولعل هولا اراد وا ان اثر الجاعل المركب يحلل العقل الى موصوف وصفة وبالحقيقة ذلك الامر البسيط هو الوجود والاظهر خلافه لان الاتصاف فرع تحقق الطرفين وانه امر انتزاعي

الثالث ذهب المحققون من المشائين وصدر المتالهين في الاسفار وسائر كتبه الى ان الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل مركب جاعل هو كون وجود الشيء جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعي لمجعولا ومجعولا اليه وهو الحق والدليل عليه من وجوه

الاول انه لو كانت الهيئة يحب جعلها مقترنة الى الجاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعنى ذلك ان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانا نتصور كثيرا من الهيئات كجدة وحذاء ونعلية ونحوها ولم نعلم انها في حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها اذ لا دلالة لها على غيرها ومن البين ان الموجودة منها كتصورها وناظرة من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها اذ في هذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قوامياً لم يمكن بحيث يمكن اخذها بوجوده عما سواها ولا كونها ماخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اخوانه ومقارناته فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا هي بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء جعلا بسيطا دون الهيئة الا بالعرض

فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما لوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الهيئة

قلت نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول لكن متصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية من الوجود الا بمشاهدة عينية وهي لا تتحقق الا من جهة مشاهدة علته الفياضة له لهذا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه

الثاني انه قد تقرر عندهم ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقية وليست الغيرية في مفهوم الحدود عنها لانه الحد عند المحققين لا غيره الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين مطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجردا انتزاعيا عقليا بل يكون امرا حقيقيا وهو المطلوب

الثالث لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الهيئات وكان الوجود امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم هيئة الجاعل ولوازم الهيئات امور اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الموجودية تعالى الغافلين بان الواجب عين الوجود ولو علما حقيقة الوجود وانها عين ذاته لم المنزه عن الهيئة لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا عنه قاصرا درجة عن درجة فما كان

طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا افعل فعله فعل الله في كل شيء افاضة الخير والجود ونفخ روح الوجود والحيرة

تذنيب

ان للوجودات مراتب ثلث

الاولى الوجود الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصص وهو الحق بان يكون مبدء الكل

الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام

الثالثة الوجود البسيط الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والمهيات ليس كشمول الطبايع الكلية والمهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول في الكتب عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم وحيوته ونوره الساري في جميعها في السموات والارضين فهي في كل كسب حتى انه يكون في العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على اجرام السموات والارض الى الشمس وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي الذي لسائر المفهومات الكلية والمعقولات العقلية لا تعلق بها جعل ولا تاثير ولها ايضا كالمعقولات الثواني وجود وكن وجودها نفس حصولها في الذهن وكلف الحكم في مفهوم العدم والاعمى والاعمى والفرق بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات وعنوانات لامور الا ان بعضها

عنوان الحقيقة موجوده وبعضها عنوان للامر باطل الذات

فصل

في ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتناقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او لواحق وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى السواد مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزايدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى للاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم اليه انما كان سوادا فاشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء السواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعلى القياس في التضعف اذا تحقق فاعلم ان الحركة امر تدريجي في وجودها ان كون الشيء في ضوء الوجود مغاير

في الوجود واما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وكثرته بتكثر مراتبه فقط فواضح واما على ما اخترناه

فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع
في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا

وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له تلبس في ابعاض زمان الحركة
وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصورة الجوهرية وفوق هذا الكلام
اخر سيرد عليك تحقيقه ٣٣ من جواز حركة المادة في الصور الجوهرية وان لم يجز حركة المهية في الوجود

المقصد الثاني

في الوجوب والامكان والامتناع وفيه فصول

فصل

في المواد الثلث الوجود كما يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول
كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كلا التقديرين لا بد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيهما الى الموضوع من الوجوب
والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمى مادة وان
اخذناها عند العقل وما يدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا
وقد تتغايران كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية هي الوجوب
واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة الربط

في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط وكذا اذا جعل العدم
محمولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلث عند التعقل والمراد
في نفس الامر

فصل

في ان تصورات هذه المعاني ضرورية ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن
والممتنع لان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب ثم قد يذكر في تعريف الفاظها ما يكون شارحا لها
لا على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي يستحيل عدمه او الذي
لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده
ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دور ظاهر

١٢ او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه

فصل

في انها اعتبارية ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى المهية
وليس لها تحقق في الاعيان والدليل عليه من وجوه

الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم
والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة
اتصاف العدمي بالثبوتي

٣٧ الثانی انه یلزم التسلسل لان کل متحقق فله وجود یشارک به غیره من الموجودات ویختص بنفس هویته وما به الاشتراک مغایر لما به الامتیاز فوجوده غیر هویته فاتصاف هویته بوجوده لا یخلو عن احد هذه الامور الثلثة فلو کانت هذه الامور هویته لزم اتصافها باحد الثلثة

الثالث لو کان الوجوب موجودا لکان ممکنا والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الشرطیة انه صفة للغیر والصفة مفتقرة الی الموصوف فالوجوب مفتقر الی ذات الواجب فیکون الوجوب ممکنا واما بطلان التالی فلانه لو کان الوجوب ممکنا لکان الواجب ممکنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممکن والوجوب الممکن یمکن زواله فخرج الواجب عن کونه واجبا فیکون ممکنا هذا خلف

فصل

فی بیان اقسام کل واحد من المواد الثلث ان کل من هذه الطبایع العقلیة یحتمل فی بادی الامر ان یکون بالذات او بالغیر او بالقیاس الی الغیر ثم العقل بعد التدبر فیها یحکم بان الامکان لا یکون بالغیر بل بالذات وبالقیاس الی الغیر فسقط من الاحتمالات الستة واحد فبقی المتحقق منها ثمانیة اعتبارات والثلثة التی هی بالذات من تلک الجهة منفصلة حقیقیة حاصرة لجمیع الطبایع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها

فالوجوب بالذات هو کون الشی ضروری الوجود فی نفسه ونبفسه

والوجوب بالغیر هو کون الشی ضروری الوجود فی نفسه بغیره ای باعطاء الغیر ایاه

٣٨ والوجوب بالقیاس الی الغیر یعم جمیع الموجبات اذ لا موجود الا وله علة ومعلولیة لشی اخر وکل واحد من العلة والمعلول له وجوب بالقیاس الی الاخر لان الوجوب بالقیاس الی الغیر ضرورة تحقق الشی بالنظر الی الغیر علی سبیل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ورجحه الی ان الغیر یاتی ذاته الا ان یکون الشی ضروری الوجود سواء کان باقتضاء ذاته او لحاجة ذاتیة

والامکان بالذات هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة الی ذاته

والامکان بالقیاس الی الغیر هو لا ضرورة وجود الشی وعدمه بحسب استدعاء حال الغیر وجودا وعدما من حیث ما یلحظ مقیسا الیه وهذا انما یتحقق فی الاشیاء التی لا یکون بینها علاقة طبیعیة من جهة العلیة والمعلولیة او اللتعاقب فی معلولیة علة واحدة

والامتناع بالذات هو کون الشی ضروری العدم فی نفسه ونبفسه

والامتناع بالغیر هو ضرورة عدم الشی من قبل اقتضاء الغیر

والامتناع بالقیاس الی الغیر ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغیر وهو یجمع مع الامتناع بالغیر فی وجود المعلول بالنسبة الی عدم العلة وعدمه بالنسبة الی وجودها ویفترق عنه بالتحقق فی عکس ما بین الصورتین وفی عدم احد معلولی علة واحدة بالقیاس الی وجود الاخر او وجوده بالنظر الی عدم الاخر

تذنیب

٢ ولا يكون بالغير

اما الامكان انما يكون بالذات او بالقياس الى الغير والا فلو قطع النظر عن ذلك الغير ابقى هو ممكنا فقيرا في حد ذاته او
واجبا غنيا او ممتنعا هالكا فان كان ممكنا فلا تاثير للغير في امكانه لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد
فرض كونه موثرا هف وان كان واجبا او ممتنعا في ذاته فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه خلاف ما استوجبه
بطباعه وهذا محال كيف لا وما بالذات لا يزول ولا يزال اذن يلزم الانقلاب المحال وليس كذلك اذا كان
الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين
لا اقتضاؤها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما
والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلك الذات له بل يكفي فيه
عدم الاقتضاء على الاطلاق واما تجويز ان يكون لشيء واحد باعتبار واحد امكانان احدهما بالذات والاخر بالغير فهو
ظاهر الفساد اذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات
والحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتا وجود وعدم واحد
كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا تتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها بتعدد ما اضيفت اليه وقد ظهر
من هذه البيانات ان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجبا بالغير ولا ممتنعا
بالغير والا يلزم اما عدم تاثير ذلك الغير وتساوي اعتباره ولا اعتباره واما زوال ما بالذات وانقلاب
الحقيقة وكلاهما مستبين الفساد

فصل

فصل

في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان

الاول الامكان العام وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف
المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالايجاب
فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم بالسلب فهو سلب ضرورة الايجاب
او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس
بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع وانما سمي امكانا لانه المستعمل عند العامة فانهم يفهمون من
الممكن ما ليس بممتنع

الثاني الامكان الخاص وهو سلب الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعا وهي سواء كانت
موجبة كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب او سالبة كقولنا بالامكان الخاص لا شيء من الانسان
بكاتب فتركيبها من ممكنتين عامتين احديهما موجبة والاخرى سالبة

الثالث الامكان الاخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد يمثل بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها

الرابع الامكان الاستقبالي وهو ما بحسب حال الشيء من الايجاب والسلب في الاستقبال لكون
ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين
ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من
الممكنات التي يجهل حالها ايكون موجودة اذا حان وقتها او لا يكون ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما
في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده في الحال ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا فقد غفل
عن ان حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود آت مثله هيهنا اذ فرض العدم الحالي ايضا يخرجه
الى ضرورة العدم فان استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح
قال صدر المتالهين قدس سره وهذا قول يناسبه النظر المنطقي واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال
ايضا لا يتجرد عن احدى الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له
كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما بحسب الحال والاستقبال للممكن نعم الصدق
والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه
ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعيين احد طرفيه
اهو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الازال والاباد جميعا بخلاف
علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم عليه احاطية ايجابية بتية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان

والظن بحسب حال الهيئات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي
من اقتضاء السلب التام والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود
علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه
كان وجودا واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب
واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا
باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل ترتقي
الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب
بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان هو عالما بترتب الاسباب كان عالما بلا وصمة
شك يعتريه والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء
ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء
المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
كما يعلم في الشتاء ان الهواء سيحمى بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون الشمس قريبة الممر من سمت
الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية انتهى كلامه العالي رفع مقامه
الخامس الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورته

انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال
له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي وله حظ من الوجود لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني مثلا
وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل
فهو ناقص الانسانية تام المنوية وهذا بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى
محصل وايضا المقوى عليه يعني ما يضاف اليه الاستعداد في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة
خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين
ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه

وايضا الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له لانه انما هو بحسب حال المهية قبل وجودها
بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها فالذاتي
اشد ما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والنزر ولاجل ان للاستعدادي حظا من الوجود يقبل الشدة
والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة مثلا للصورة الانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا وبحسب هذا الامكان يمكن لمهية واحدة
انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية ملحق لقابل غير متناهي الانفعال

ينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية

فصل

في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى
انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى
انها هو معه شرطا والحق مذهب الحكماء

والدليل عليه ان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ

واما ما قالوا بان علة الاحتياج هي الحدوث فهو باطل لان الحدوث وصف للوجود ومتاخر عنه لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج وهو عن علة الاحتياج وجزئها
وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزئها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب

فصل

في انه لا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لا باعتبار
وجود علته او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل
الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى ذاته

انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال
له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وباعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي وله حظ من الوجود لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني مثلا
وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل
فهو ناقص الانسانية تام المنوية وهذا بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى
محصل وايضا المقوى عليه يعني ما يضاف اليه الاستعداد في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة
خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين
ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه

وايضا الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له لانه انما هو بحسب حال المهية قبل وجودها
بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها فالذاتي
اشد ما يستدعيه الممكنية من القوة والفاقة والشر ولاجل ان للاستعدادي حظا من الوجود يقبل الشدة
والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة مثلا للصورة الانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا وبحسب هذا الامكان يمكن لمهية واحدة
انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية ملحق لقابل غير متناهي الانفعال

ينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية

فصل

في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى
انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى
انها هو معه شرطا والحق مذهب الحكماء

والدليل عليه ان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ

واما ما قالوا بان علة الاحتياج هي الحدوث فهو باطل لان الحدوث وصف للوجود ومتاخر عنه لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج وهو عن علة الاحتياج وجزئها
وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزئها او شرطها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب

فصل

في انه لا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لا باعتبار
وجود علته او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل
الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى ذاته

فصل

في ان الممكن ما لم يجب لم يوجد اعلم انه لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجة عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم لان فرض الاولوية الخارجة لاحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل له في محل الامتناع الوقوعي بيان ذلك انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يكن معها وجود الطرف الآخر المقابل للطرف الاولوية اولا يكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه المحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر للمرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يكن معها وجود الطرف الراجح والمرجح تخصيص احد الطرفين بالوقوع دون الثاني من غير مرجح وهو محال فتقرر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لابد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب .

فصل

في ان كل ممكن محفوف بوجودين كل ممكن موجودا او معدوما فانه يحفه بوجودين احدهما الوجوب السابق ستعاذ انيا الذي استدللنا عليه بتحققه

والثاني الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا ما دام الشيء موجودا وهذه الضرورة يسمى ضرورة بشرط المحمول ولا يخلو منها قضية فعلية

المقصد الثالث

في القدم

فصل

في بيان حقيقتهما الحدوث والقدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس

فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وبهما القدم والحدوث الوقتيان

واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين

فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان

والقدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده

ومعنى الحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد محفوظا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة

والقدم الذاتي هو المقابل للحدوث الذاتي

فصل

في اقسام المتقدم وهي ثمانية

الاول المتقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو المتقدم بالعلية

الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في التاثير في المتاخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم العلة الناقصة على المعلول والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتاخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتاخر

الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتاخر كتقدم ابراهيم على محمد

الرابع التقدم بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على الماموم اذا اعتبر المحراب وبالعكس اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كتقدم العموم اذا ابتدات من الجوهر هابطا الى الانسان واذا عكست الامر رجع المتقدم متاخرا

الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم

السادس التقدم بالحق وهو ما للحق باعتبار تجليه في اسمائه وتنزله في مراتب شئونه التي هي انحاء وجودات الاشياء فان له بهذا الاعتبار تقدما وتاخرا بذاته لا لشيء اخر فلا يتقدم متقدم ولا يتاخر متاخر الا بحق لازم وقضاء حتم

السابع التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل في الموجودية والتحقق والمهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا بالذات والاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر

الثامن زاد سيدنا فاضل العصر محقق الداماد قسما اخر سماه تقدما دهريا وبنى عليه اثبات حدوث العالم اخذا مما قاله الاوائل ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان

تذنيب

المتاخر يقابل المتقدم وينقسم بانقسامه وقد يتصادقان باعتبارين وكذا المعية الا ان للمعية قسما اخر هو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية ولا يكونان زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية معية غير زمانية

فصل

في ملاك التقدم ملاك التقدم في الزماني هو الزمان بحسب هويات اجزائه وفي الشرفي الفضيلة وفي الرتبي القرب الى المبدا المحدود وفي الطبيعي اصل الوجود وفي العلي الوجوب وفي الحقي الحقية وفي الحقيقي تجوهر الحقيقة وتقومها واما الدهري الكون بمتن الواقع وحاق الاعيان

المقصد الرابع في الفعل والقوة

فصل

في اقسامهما القوة قد يقال لمبدا التغير في شيء اخر من حيث هو اخر سواء كان فعلا او انفعالا وقد يقال لما به

يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال وان لا يصدر ويرجع الى الامكان الاستعدادي بالمعنى الذي مضى ذكره ويقابلها الفعل

وقد يقال لما به الشيء غير متاثر عن مقاوم ويقابلها الضعف

ثم قوة التفعل قد تكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء وفي الشمعة قوة عليهما جميعا وقد تكون قوة الشيء (اي التفعل)

على امر واحد كقوة الكرات على قبول الحركة دون السكون او امور محدودة كقوة الحيوان او غير متناهية كقوة المادة

الاولى اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شيء على شيء

وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد تكون على امور كثيرة كقوة المختار على ما يختار وقوة

الباري تعالى على الكل

والقوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها ولو كانت الحوادث

تامة القوة على قبول الافاضة في هوياتها لكانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها

للوجود بتغيرات تعرض لها شيئا فشيئا فيتم بها قوتها على الوجود فاذا تمت قوتها وجدت بلا مهلة

وتراخ

والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كان مع شعور ومشية سواء كان الفعل دائما من غير تخلف او لا وليس

من شرط الفعل ان يكون مسبوقا بالعدم الا ان يعني بالفاعل ما هو معنى احدى المقولات التسع العرضية

لا الفاعل بمعنى المفيض للوجود فلهذا صح ان المعلول لا يفتقر الى الفاعل الا في الحدوث لا في البقاء

كما

كما سيأتي والا فلا وجه له لما دريت ان الفاعل ليس بالذات سببا للحدوث بل للوجود فما دام المعلول

موجودا فهو متعلق بالفاعل ومفتقر اليه

والقوة الفعلية قد تكون مبدأ للوجود بالافاضة وقد تكون معدة للوجود بالتحريك والاحق باسم الفاعل هو

المعنى الاول لان الموجد المفيض يطرد العدم عن الشيء ويزيل الشر والنقص والمعد المحرك ليس من شانه الا تهيئة

المواد وتخصيص الاجساد بالاستعداد مع انه في نفسه متصرم متجدد فهو محرك متحرك حافظ متغير والقوى التي هي

مبادي الحركات بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن ذلك والاولى يصدر عنها الشيء وضده فلا تكون

قوة تامة وانما يتم اذا اقترنتها ارادة جازمة متوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والاستعداد

ومن مناقبي الانسان مضطر في صورة الاختيار

تذنيب

الوجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان كالواجب الوجود واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور

في الوجود الا فيما كان له فعلية القوة ومن شانه ان يتقوم باي شيء كان كالمادة الاولى واما بالفعل من جهة

وبالقوة من جهة فلا محالة تكون ذاته مركبة من شيئين احدهما بالفعل والاخر بالقوة كاكثر الموجودات

المقصد الخامس

في المهية وفيه فصول

فصل

في تعريفها وبعض احكامها ان الامور التي قبلنا لكل منها مهية ووجود والمهية ما به يجاب عن السؤال من الشي بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال عنه بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا وقد يفسر بما به الشي هو هو فيعمها والوجود والتفسير لفظي فلا دور وهذه اللفظة اعني المهية انما يطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات

والمهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى اذ معلوم انه ليس في السواد امر يحاذي كونه مهية مطلقة او ذاتا وحقيقة مطلقتين وراء المهية الخاصة اعني اللون القابض لنور البصر

والمهية لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها ان تكون في نفسها كلية (بل من حيث وجودها العقلي كلية) ولا شخصية (بل من حيث وجودها الخارجي شخصية) ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة (بحسب الخارج) او كثرة (بحسب الخارج) او عموم وخصوص (بحسب الذهن) لكانت في حد نفسها اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وسلب الاتصاف من حيثية (اي في حد نفسها) لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى (اي بحسب الخارج والذهن) وليس نقيض شي اقتضاء شيئا الا لا اقتضائه له لا اقتضائه مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة مهية وجود كان له فيها العدم او اللاوجود لان خلو الشي عن النقيضين وان كان

مستحيلا في الواقع لكنه جايز في مرتبة ذاته فقد ظهر ان المهية ليست من حيث هي هي الا هي

فصل

في اعتبارات المهية التي لا يخلو عنها مهية من المهيات اعلم ان المهية تنقسم الى مطلقة ومخلوطة ومجردة الاولى منها المهية اللابشرط والثانية بشرط شي والثالثة بشرط لا ولا يكون هذا الانقسام من انقسام الشي الى نفسه والى غيره لان المقسم هو الذي لا يقيد بقيد الاطلاق بخلاف القسم اذ الاطلاق قيد له فالمهية بشرط لا يوخذ محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شي لكان ذلك الشي زايدا على تلك المهية ولا يكون المهية صادقة على ذلك المجموع وهذا لا يوجد الا في الاذهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج مشخص فليس بمجرد من الاعتبارات والمهية المطلقة المسمى باللابشرط القسمي وهي ان يتصور معناها مع تجويز كونه وحدة وكونه لا وحدة بان يقترن مع شي فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحدة والمهية الغير المقيدة بشي ولو باللابشرطية هي الكلي الطبيعي المقسم للمطلقة والمجردة والمخلوطة

واختلفوا في وجود الكلي الطبيعي هل هو منتف عن الاعيان راسا لانه مهية الشي والمهية اعتبارية محضة او موجود والوجود وصف له بحال متعلقة اي فرده موجود او وصف له بحال ذاته والثاني هو الحق لان الكلي الطبيعي الذي هي المهية المطلقة المنقسمة الى اقسامها الثلثة معتبرة في اقسامه بل هو عينها وهي موجود فكذلك تلك

٢ في المخلوطة اذ المقسم معتبر

٥٣

فصل

في تحقيق معنى الجنس والمادة ومعنى النوع والموضوع والفرق بين هذه الاعتبارات في العقل ان الهيئة قد نوخذ وحدها بان تصور معنا ما فقط بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه منضما اليه فاذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الهيئة جزءا متقدما عليه في الوجود فيتميز حملها عليه لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود فهي بهذا الاعتبار مادة لا جنس وقد نوخذ من حيث هي هي من غير اشتراط قيد عدمي او وجودي مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم قيد فيحتمل صدقه على الماخوذ مع قيد وعلى الماخوذ مع عدمه والهيئة الماخوذة كذلك محتملة للقسمين قد يكون غير متحصل في نفسها عند العقل بل قابلا لان يكون مشتركا بين اشياء تتخالف المعاني بان يكون بعض كل منها وانما تحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعضها احد تلك الاشياء فيكون بهذا الاعتبار جنسا والمضاف اليه الذي فرقها وجعلها احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلا في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصلها معنى معقولا بل تفتقر الى ما يجعلها موجودة فقط في نفسها نوع سواء كان بسيطا او مركبا فالحيوان مثلا اذا اعتبر مجردا كونه جسما ذا نمو وحس كان بحسب نفسه نوعا متحصلا وبالقياس الى المركب منه ومن الناطق علة مادية وبالقياس الى الناطق الذي تحصله نوعا اخر مادة واذا اعتبر من حيث هو هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا كان جنسا لمحمول ما على الذي اعتبر به اولا وعلى الذي يشتمل عليه كائنا ما كان وزيادة واذا اعتبر مع الناطق (اي بشرط شيء) متحصلا به ومتخصصا فيه كان نوعا فالحيوان الاول

٥٤

جزء الانسان متقدم عليه جزءا من التقدم والثاني جنسه وجنس الاول والثالث نفسه وانما يقال للجنس او الفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حد قد عقد بهما عليه بحسب العقل عند ملاحظة صرفة مطابقة لنوع داخل تحت جنس تقدم بالطبع والمحسب الوجود فيها وحصرها الجنس متاخر لانه ما لم يوجد الانسان لم يعقل لشيء بعينه وشيء لحيوانه وتحصله معنى بالفعل فاضافته ما في الشفاء

وان حصرها الجنس المحسن متاخر عن الفصل في التحصل لانه يحتاج في تحققه اليه والفصل متاخر بحسب الوجود عن النوع فالجنس متاخر عنه وفيهما في مقام الحصر فلهذا اقتصر على حصرها الجنس

فصل

في الفصل الحقيقي والفرق بينه وبين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجنس وان حقيقة النوع فصله الاخير وان حقيقة العنصري عين الوجود لكل نوع مركب وبسيط لما دريت ما سردناه فاعلم ان الجنس من المركبات الخارجية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة وكما ان المادة بما هي مادة امر مبهم غير متحصل الا باعتبار كونه قوة شيء ما واستعداده وانما يوجد ويحصل ويصير شيئا بالفعل بالصورة فهي ستهلكة فيها او منتهية اليها بالنسبة القصر الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنتظمة منها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها فكذلك الجنس بما هو جنس بالنسبة الى الفصل من غير فرق فالاجناس في المركبات بمنزلة الشروط والمعدات باعتبار وهي الالات والفروع لذات واحدة باعتبار اخر حيث ان وجودها فروع وتوابع لوجودات الفصول وانما يفتقر الجنس الى الفصل

في معناه ومفهومه بل في ان يتحصل ويوجد بالفعل فوجب ان يكون الفصل بما هو فصل متحصلا بذاته والا لافتقر الى فصل
اخر فلا يكون فصلا ما فرضناه فصلا بل جزئه بل من متممات الجنس ان كان ويكون الفصل ذلك الاخر ثم ننقل
الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يتحصل بنفس ذاته والاول باطل والثاني هو المطلوب
ثم ليس ما يتحصل ويوجد بنفس ذاته سوى الوجود اذ كل ما هو غيره فانما يوجد ويتحصل به ولو في العقل فحقائق الفصول
ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية اما في العقل واما في الخيال واما في الخارج فما يذكر
في التعاريف بازاء الفصول ليس بفصول حقيقية بل هي من لوازم الفصول كيف لا ولو كان الحساس مثلا
فصلا للحيوان وليس معناه الا المفهوم المتألف من ذات ما والانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية
لزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة فالفصل بالحقيقة انما هو مبدأ هذا الفعل والانفعال اعني كونه ذا هوية
دراكة وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان وكذلك في كل فصل
فقد ظهر ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات البسيطة والمركبة ليس الا الفصل الاخير الذي هو متحد بصورته
النوعية وساير الفصول والصور التي تؤخذ منها وتتحد بها انما هي كالاجناس بمنزلة القوى والشرائط والالات والاسباب
المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما
لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده فالموجود من كل شيء هو نفس الوجود لكن العقل ينتزع من نفس ذاته
مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية وفصلية او عرضية عامة

وخاصة فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي متحد معه
ومحمول عليه بالذات والعرضي بالعرض وهذا معنى وجود الكلي الطبيعي اي المهية من حيث هي في الخارج فان الوجود منسوب اليه
بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي اعني نحو الوجود متحد معه في الحس لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر
متميز عنه في الواقع واما الكلي بمعنى ما يحتمل الشركة او لا يمنعها فيمتنع وقوعه في الحس والا لحصلت له هوية مشخصة
فلا يصح فيها الشركة بل وجوده في العقل ايضا متخصص بامور شخصية ومميزات كتجرده عن الامور الحسية ونحو ذلك
فليس كليا صرفا اللهم الا بضرب من التعمل ونحو من الاعتبار فتساوي نسبته الى اشخاص المختلفة في الاوضاع
والخصوصيات المادية انما هو لكونه مجردا وتلك الاشخاص مادية لا انه كلي بحت

فصل

في التشخص اعلم ان المهية ما لم تتشخص ولم تصر جزئية لم توجد في الحس ولا في العقل المشوب به الا بنحو من الاعتبار
والتشخص والجزئية انما يكون بنحو الوجود لان الشيء اذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يابى عن تجويز الشركة
فيه وان انضم اليه الف تخصيص فان الامتياز في الواقع غير التعين اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات
وفي امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع انه له تعينا في نفسه نعم
لا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء المادي استعداد التعين الوجودي فان المادة ما لم تكن متخصصة الاستعداد
لواحد معين من النوع لا يفيض وجوده من المبدأ الاعلى واما ساير الخصوصيات من الزمان والمكان

والوضع وغيرها من العوارض فانما هي من علامات التعين ولوازم الوجود لا من مقوماته لان كل منها مهية وتعينا والكلام في تعينه عايد فلا بد وان ينتهي الى ما يتعين بذاته والتعين بالذات ليس الا انحاء الوجودات

فصل

في سبب تكثر نوع واحد في الاشخاص كل معنى نوعي لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد في كثرة الاشخاص من صفات متفارقة في الوجود (كالكم والكيف والوضع وامثالها مما يختص بكل واحد واحد من الافراد) يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لا بد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا بد وان يكون قابلا لتلك الامور والقابل لا يكون الا مادة او في مادة فالمتكثر بالذات بالقوة والقبول هو المادة وعلة التكثر هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهيولى ما لم تتجسم لم يقبل عروض القطع والقطوع التي تعرض الاجسام بسبب كثرة القواطع وكثرة القواطع ايضا منشاؤها كثرة شيء وهكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته بالفعل وقد ثبت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن المتكثر بذاته بالفعل هي الحركة اذ ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء وان يكون ماضيا ولاحقا كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك وهنا فبوجود هذين الامرين ينقسم المعاني بالعدد فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع وبالحركة ينقسم في الزمان ومن ههنا قيل التعين من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان

اي متفاصلة في الوجود

كالنوع الواحد

كالنوع

اي قابل التكثر بالذات

اي استعداد القابل وهو يحصل بالحركة

اي تعين النوع المتعدد الافراد

لوجود

لوجود الجسم والحركة وبالوضع ينقسم الجسم بالقوة والامكان وبالزمان ينقسم الحركة بالفعل والوجوب وبالاربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود وقد ظهر من هذا ان كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه ان ينحصر في فرده وكذلك كل مادي يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال

تعقيب

فما لا سبب له اصلا كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته وما له فاعل فقط من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الفعالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن الانفصال كالشمس باعتقاد القوم مثلا فيتشخص بوضعه اللازم لقابله والا فيتشخص بوضعه وزمانه العارضين لقابله والنفس تتشخص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها وهذا التفصيل لا ينافي قولنا بان تشخص الشيء لا يكون الا بنحو وجوده لان ما ذكرناه هي انحاء الوجودات والوجود مما يتعين بنفسه ويتفاوت كمالا ونقصا وغناء وفقرا وقوة وضعفا

المراد بوضعه الوضع بمعنى جزء المقولة

اشارة الى ان التشخص بنفس الوجود في جميع الاشياء الا ان مراتبه متفاوتة فبعضها ضعيف يسمى بالزمان والمادة والوضع وغيرها وبعضها قوي يسمى بالفاعل والذات وهكذا

المقصد السادس

في الواحد والكثير ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل

فصل

في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال انه موجود يقال عليه انه واحد وتوافقه في القوة والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت

وحدانيته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد
وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم ولكونهما مساوقا للوجود فلا يمكن تعريفهما الا مع الدور
فالوحدة على ضربين حقيقية وغير حقيقية وهي ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة
لتلك الاشياء كما اذا كانت جهة الوحدة جنسا للاشياء او نوعا او عارضة لها فالاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة
فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة لان الوحدة لما كان مساوقا للوجود فوحدة الجنسية مثلا هو وجودها
الذهني الشخصي الا ان للوحدة الحقيقية مراتب في القوة والضعف واقوى الاشياء في هذه الوحدة هو ما لا كثرة
فيه اصلا وغيره قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما
ان لا ينقسم في الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال كالمقدار وقد يكون واحدا
بالتركيب كالبيت والانسان والاول اما ان يكون ذا وضع كالنقطة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته
واحدة بل هي لنفسه واحدة ولغيره من الاعداد التي هي جزء عشرة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل وحيثما ارتقى
العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق اقسامه ما لا ينقسم
اصلا كالواجب لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى مهية ووجود ثم ما لا ينقسم اصلا

٢ في الكم

قوة وفعلا كالمفارقات ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي كالانسان والواحد العددي
احق بالوحدة من الواحد النوعي لكونها ذهنية ومن الواحد الجنسي لشدة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس
لان الواحد النوعي هي المهية النوعية والواحد بالنوع افرادها المشتركة في المهية النوعية وكذا الواحد بالجنس والواحد الجنسي

تذنيب

الكثير يقابل الواحد وينقسم بانقسامه وقد يتصادقان باعتبارين ومقوليتهما على ما تحتهما بالتشكيك وكل وحدة
خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم
الذي بازائه والعدم المطلق في مقابلة الوجود المطلق

فصل

في ان الوحدة ليست بعدد الوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ له وهو لا يتقوم الا بها اذ لو تقوم بغيرها
مما دونه من الاعداد لزم الترجيح من غير مرجح فان تقوم العشرة مثلا بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومها بستة
واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة وتقومها بالجميع يستلزم تكرار اجزاء المهية المستلزم لاستغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه ولو تقومت بالقدر المشترك
بينها من دون اعتبار الخصوصيات فهو المطلوب اذ القدر المشترك هو الوحدات لا غير

تعقيب

٦١ ومن اللطايف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص ولوازم
لا توجد ان في غيرها اذا فتشت حاله وحال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة وانك لا تزال تثبت في كل
مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فتقول الواحد ليس بعدد والعدد ليس بواحد لانه يقابل مع انه عين الواحد
الذي تكرر والواحد عين العدد الذي يحصل بتكريره فلك ان تقول الكل مرتبة انها مجمع الاحاد لا تصافها بخواص ولوازم
لا توجد ان في غيرها ومجمع الاحاد جنس لكل مرتبة وكل مرتبة نوع برأسها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد وليس فيها
شيء غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا امر عجيب بديعة كما ان الحق المنزه
عن نقايص الحدثان بل كمالات الاكوان هو الحق بالشبه وان كان قد تميز الخلق بالمكانة ونقصه عن الحق بوجوبه وتفرده

تلويح

ومن المضايقات الواقعة بين الوحدة والوجود افاده الواحد الحقيقي تكرره العدد مثلا لا بحاد الحق الخلق يظهر في صور الاشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق وغوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافة اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات

فصل

في الهوهو وهو من احوال الوحدة كما ان من الحكام الكثرة الغيرية والهوهو عبارة عن الاتحاد بين شيئين

متغايرين في المفهوم في احد الوجودين سواء كانا موجودين بالذات كقولنا زيد انسان او بالعرض كقولنا الكاتب متحرك ٦٢
فانهما انما يوجدان بوجود الانسان او احدهما بالذات والاخر بالعرض كقولنا الانسان كاتب فحينئذ الاتحاد فيه
قد يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما

فصل

في ان اتحاد الاثنين ممتنع بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية
كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كما
والهواء صار بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بان يصير
احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين

الاول ان الاثنين سواء كانا مهيتين او فردين منهما او من مهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل
زواله اذ كل شيء حضر مية ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء

الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان للواحد والا فان بقي احدهما فقط كان
هذا فناء الاحد بها وبقاء الاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان
فلا اتحاد

فصل

في المقابل وهو اربعة اقسام

الاول بالايجاب والسلب كفرس ولا فرس وانما يكون بالذات بين النفي والاثبات وفي القضايا
بالعرض وهو مشروط فيها بالثمان وحدات المشهورة مع زيادة وحدة الحمل فيما يتغاير فيه الحمل كالقضايا الطبيعية
مثل قولنا الجزئي جزئي والجزئي ليس بجزئي فان الاول انما يصدق بالحمل الذاتي الاولي المسمى بهو هو وهو ما يكون
الموضوع عين المحمول والثاني انما يصدق بالحمل المتعارف المسمى بهو ذو هو وهو ما يكون الموضوع فيه من افراد
المحمول وجزئياته وباختلاف الكم والجهة في المحصورة والموجهة على الوجه المقرر وهذا التقابل انما يتحقق في الذهن
دون الخارج لاعتبارية احد الطرفين فيه ويستحيل فيه الواسطة واجتماع الطرفين صدقا وكذبا الا في المعدوم

الثاني التقابل بالملكة والعدم وهما امران يكونان احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي
سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا
فالعمى والظلمة وانتشار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن
في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرئة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان
والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم

الثالث التقابل بالتضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد بينهما غاية الخلاف كما في
اصطلاح الالهيين او المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح المنطقيين واعتبر جماعة الحل
بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر وهو سهو لان الطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف ولو لم يكن

من شان صور العناصر للاشتداد والتضعف والتضاد ولم يوجد لها حد جامع ومرتبة مشتركة هي اخير
مراتب الشدة لبعضها واولى مراتب الضعف لبعض اخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف
الهواء وتلطف الماء لزم خلو المادة عن صورة العناصر كلها

الرابع التقابل بالتضايف والمتضايفين هما الوجوديان يكون تعقل احدهما مع تعقل الاخر كالعلة والمعلول
والمضاف الحقيقي هي الاضافة لا المحمول عليه ولا المركب منهما وهو المشهور

المقصد السابع

فصل

في العلة والمعلول وفيه فصول

في تفسير العلة وتقسيمها العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود
شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر

وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة
وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية

اما العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه
قوة وجود المعلول اما بوحدانيته او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغيرها في نفسه اولا الثاني كاللوح
للكتابة والاول قد يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان بزيادة حال او نقصانه او في ذاته

وجوهره كك الاول كالطين للكوز والابيض للاسود حيث يتغير العنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة والاخر بنقصانه
كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان
وينقص عن الاخر بالنحت شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة
للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخمر والخل والدبس

اما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء
كان للعنصر قوام بدونها وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح اخر فهي على الاول
عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان

واما الفاعلية فهي التي تكون منها وجود المعلول وهي قد يكون بالذات كالفاعل للكوز والطبيب
للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال للكاتب معالج فان المعالج بالذات هو لكن
من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب
الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب
ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هنا انكشف من ان رفع المانع ليس من جملة العلة الذاتية وكذا
الحكم في احالة النار ما يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذا الاشياء

مما ليست علة بالحقيقة

واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز

ايقاظات

الاول العلة الفاعلية بالقياس الى المهية الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها منها
مقوم لا فاعل لان هذا الوجود غير مباين له واما بالقياس الى نفس تلك المهية بما هي هي فلا يكون لها سببية ولا تقويم
اصلا لان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود

الثاني العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل بمهيتها ومعلولة له في الوجود فهي غاية بوجه وعلة غائية
بوجه وكما ان العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عينا فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع
الى الفاعل فالنجار للسرير لاجل الجلوس او الباني للبيت لسكنى غيره او الماشي لحاجة المؤمن او لرضا فلان
كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم ومن هنا قيل اول الفكر اخر العمل

الثالث المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ما ليست جزءه عنصر او موضوع وكذا الصورة
علة صورية للمركب وصورة للمادة واقامتها للمادة ليست على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود
وفي الاول افادة لا بالاستقلال بل مع شريك يوجدها اولا فيقيم بها الاخر فيكون واسطة وشريكا
وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شيء اخر ولكن لها ومنها فالصورة مبدأ فاعلي

 شئ ومبدء صور شئ اخر فالعلل عددها اربعه

الرابع الصورة وهي كل شئ تمام حقيقته سواء كان مجردة عن المادة او متقررا بها وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم والكيف وغيرها فالسرير سرير بهيئته لا بمادته والعرش عرش بصورته لا بمادته

الخامس المادة للشئ مادة له بما هي مبهمة لا بما هي معينة والا لكانت صورة لا مادة فمادة السرير انما هو خاص امكانه واستعداده لا بما صورة خشبيل بالقوة قبول اشياء كثيرة منها السرير فالمادة منشأ النقص والقصور ثم مادة الخشب انما هي مادة له بما فيه امكان الخشبية لا بما فيه فعلية صور العناصر وكذا الى ان ينتهي الى المادة الاولى والقوة المحضة التي ليست لها حيثية فعلية اصلا لا قوة كل شئ ولهذا يقبل الاشياء كلها على التدريج

فصل

في اقسام الفاعل اعلم ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقصر او بالجبر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي

فالفاعل بالطبع هو الذي لا شعور له كالنار للاحراق مثلا

والفاعل بالقصر هو الذي فاعليته بالقصر كالحجر الذي يتحرك الى العلو فان مقتضى طبيعته ان يتحرك الى مركز العالم فاذا تحرك احداياه الى جهة العلو فيكون ذلك المحرك علة معدة فهو متحرك فاعل بالقصر الى العلو بسبب امر مباين له الذي ذلك المحرك

 وخلاف مقتضى طبعه

والفاعل بالجبر هو الذي صدر عنه فعله لا باختياره وبعد ان يكون من شأنه اختيار الفعل والترك كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه

والفاعل بالتسخير وهو ايضا نحو القسر الا ان المحرك فيه امر داخلي لا امر مباين له كصيرورة النار بردا لابراهيم فان النفس الكلي جميع الاشياء من مراتبه وتنزلاته

والفاعل بالقصد هو الذي يكون فعله مسبوقا بالارادة التي تكون مسبوقة بالعلم اعم من ان يكون مع ملاحظة الغاية اولا

والفاعل بالرضا وهو ان يكون مرضيا ذاته وجهاما وجد الاشياء فانه تعالى لما كان راضيا لذاته فهي مرضي عنده ومحبوب لديه وكذا لوازمها وافعالها ايضا محبوبة بالعرض فاوجد الاشياء بالرضا والحب لذاته لان قلت انه يلزم ان يكون قبل كونه عالما بالاشياء اوجدها قلنا ان ذاته لما كان نحو اشرف جميع الاشياء فعلمه بذاته علم بجميع الاشياء

والفاعل بالعناية هو ان يكون علمه بالاشياء سببا لايجاد الاشياء ان قلت ان فاعليته تتم مشروطة بعلمه بالاشياء وبدونه لم يكن فاعلا ولم يكن فاعلا بالذات قلنا ان الاشياء ليس الا نحو ظهوراته وليس شيئا فعلمه بالاشياء عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين وجوده فهو فاعل بذاته فاعل الاشياء

والفاعل بالتجلي بالحقيقة هو الفاعل بالرضا والعناية ولكن نقول في بيانه ان الواجب تعالى لما كان

ص والفاعل بالقصد هو ان يكون علمه بفعله مع تعلق علمه وعلمه بذاته هو على السابق بفعله اجمالا لا غير فتأمل انتهى النفس الصور التخيلية والمثبة بامتثال العزائن والعقلية بامتثال المصداق فيها التي تنهدم الاشراق صفحات الاعيان ومحاها نفس الامر من صفحات الاذهان بالنسبة الى النفس الناطقة فانس موجوده الا وهو علم الحق لان علمه حضوري اشراقي كما اذا قوي هذا كما تمت الذاتية بالزوم او الكسر او المرض او اليبس او نحوها لا تخرج عن كونها علما لكنه علة كانت او معلولا

ص والفاعل بالتجلي هو ان يكون علمه بفعله عين علمه بذاته وذلك هو الواجب الاحق وعين الكشف التفصيلي وبقي له العناية بالمعنى الاعم

٦٩ عاشقا لذاته فذاته معشوقة له وهو يحب في جميع الاشيا الخليا لاتها كمال ذلك الشي لا بارزه كما قيل پرس وپاك ستوري ندارد

وادا علمت اقسام الفاعل فاعلم ان صانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريه والطباعيه وبالقصد مع الداعي عند المعتزله

وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقيين وبالعنايه عند جمهور الحكما وبالتجلي عند الصوفيه

فصل

في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنها بعباره جامعه وهي ان يترا قي عروض العليه والمعلوليه الى نهايه بان يكون كل ما هو معروض للعليه معروضا للمعلوليه فاذا كانت المعروضات متناهيه العدد فهو الدور بمرتبه ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل

اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشي على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحاله لان الشي اذا كان علة لشي كان مقدما عليه بمرتبه واذا كان الاخر مقدما عليه كان الشي مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عددا لواسطه يزيد عدد مراتب تقدم الشي على نفسه مع مرتبه اخر يزيد عليها

واما بيان ابطال التسلسل فلوجوه

الاول ان كل واحد من تلك الجمله ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علة الواجبه فكل واحد من تلك الاحاد يمتنع حصوله بدون العلة الواجبه ثم تلك العلة الواجبه ان كانت واجبه لذاتها فهو المطلوب

لانقطاع

٧٠ لانقطاع السلسله وان كانت واجبه بغيرها كانت كلها لذاتها كانت مشاركه لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبه فيجب وجود علة واجبه لذاتها هي طرف السلسله فيكون السلسله منقطعه

الثاني برهان التضايف وهو انه لو لم تنته سلسله العلل والمعلولات الى علة محضه لا يكون معلولا لشي لزم عدم تكافو المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسله الى علة محضه لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقيقة المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافو فيهما انما يجب متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلوليه محضه وكل ما فوقه على عليه ومعلوليه فلو لم تنته السلسله الى ما يشتمل على عليه محضه لزم في الوجود معلوليه بلا علة

الثالث برهان الترتب وهو ان كل سلسله من علل ومعلولات مترتبه فيجب ان يكون لها نحو بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسله فان كل سلسله موجوده بالفعل قد استوعبتها المعلوليه على الترتب يجب ان يكون فيها علة هي اول العلل ولولاها انتفت جمله المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها الى اواخر المراتب والا لم يكن المعلوله قد استوعبت آحاد السلسله بالاسر فاذا فرضنا سلسله متصاعده لا الى علة يعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسله باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلوليه جميع السلسله بالاسر والحاصل ان استغراق المعلوليه على سبيل

قوله قد استوعبتها لما كان كل واحد من احاد السلسله معلولا كان الكل معلولا فلا بد من علة يلزم من وجودها وجود كل من احادها وكل من عدمها عدم كل منها فتلك العلة طرف الوجود يكون هذا اخر البرهان الا بعد حضور ما سقط عدم وانتفاها يتم برهان الترتب

٧١ الترتب جواحاد السلسلة بالتمام مع وضوح ان لايكون هناك علة واحدة للجميع ولا بالاتصاف السلبية باسرها كلام متناقض فتامل

الرابع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل الى نهاية كما قد بينا ان كنت الذاهبة كذلك الواحد فهو ازطريان العدم الا وهو كالواحد الاخير انه ليس بموجد الا ويوجد اخر وانه من قبل كانت الاحاد المتناهية باسرها صادق عليها انها لا تفعل فالوجوب ما لم يكن شئ من ورائها موجبا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد ذلك السلسلة شئ حتى يوجد شئ ما بعده

فصل

في امتناع اجتماع علتين على معلول واحد شخصي والدليل عليه من وجهين

الاول انه يلزم احتياج كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه من كل منهما لكون الاخر مستقلا بالعلية

الثاني انه ان توقف على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا تفتقر في التاثير الى شئ اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخر وان لم توقف على شئ منهما كان كل شئ منهما علة هذا بخلاف الواحد بالجنس فانه يستند الى مقدار لا بهام وحدته وصغيها وذلك كالحرارة فانها تقع ناره بالشعاع واخرى بالحركة واخرى بملاقات النار

فصل

٧٢ في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يعني امتناع صدور الكثير عن الواحد لانه لو صدر شيئان فكان يصدر لهذا او مصدر يتلذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفس بل يكون احدهما او كلاهما اضافة فيلزم تركب صرف او خارجا فلا زمانه فيكون المصدر عنه وتنقل الكلام الى مصدرية له وتسلسل المصدريات مع كونها محررة بين حاصرين قال المحقق الطوسي ثم ان لذلك الكلام اعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بظنا لو تفطن الجمهور به لم يحكموا بانه مرادهم ليس الا ما اشار اليه بقوله وما امرنا الا واحدة وذلك الامر هو الوجود المنبسط الذي يقال له الفيض المقدس والرحمة الواسعة وكل كمال الذي لا يمكن الا بكثرة الموضوعات ومعلوم انه كلية محتوية على كل الكمالات وصدوره صدور كل الوجودات ولو كان المراد العقل فالعقل ايضا مشتمل على كل العقول بل على كل الفعليات هذا قالوا في التحقيق لا مؤثر في الوجود الا الله ولكن في مقام بيان صدور الوجودات عنه بالترتيب والنظام لم يهملوا اعتبار التنحية وحينوا ان اول صادر من الواحد الوحدة الحقة الحقيقية لا بد ان يكون واحدا بالوحدة الحقة ولكن كل واحد بالوحدة العددية المحدودة

فصل

في ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا لشئ وفاعلا له وبنواع ذلك اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترزنا بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها

والدليل عليه ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء
من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين
لتنافي لازميهما ولامتناع كون معطي الكمال قاصرا عنه

فصل

في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله
فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكل ما يتقوم وجوده
بالمادة يكون وجوده وجودا مرذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع
ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه

فصل

في اقسام الغاية اعلم ان الغاية قد تكون ذاتية كوصول الحجر الهابط الى الارض بالنسبة الى الحركة الطبيعية
وقد تكون عرضية كشج الحجر في هبوطه بالنسبة الى تلك الحركة والعرضية قد تكون ضرورية كالموت بالنسبة
الى حركة النفس نحو كمالها وكحب الولد التابع للغاية من التزويج وهو التناسل ومن هذا القبيل الحل والعقد
والتسويد والتبييض وغيرها بالقياس الى الحرارة فان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق
الى مشاكلة جوهرها واما ساير الافاعيل فهي توابع ضرورية

فصل

فصل

في العبث واثبات غاية ماله اعلم ان كل حركة ارادية فلها مبادي مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة
هي المباشرة لها وهي في الحيوان ان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل
الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة موافقة
حركة القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع خدمت القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات
الارادية تتم بالاسباب المذكورة فحينئذ نقول ربما كانت الصور المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية
التي ينتهي اليها الحركة (فيكون غاية الحركة والقوة المدركة ح واحدة) كالانسان اذا ضجر من موضع فتخيل صورة
موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت اليه حركته وربما كانت غيرها كما يشتاق
الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحركة
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي
يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي
اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب والمبدأ الاول اللذان قبله كانت نهاية
الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي دون الفكري
لانها غاية ارادية

صفة لقوله للمبدأ

٧٥ فهو العبث فليخ اما ان يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل النفس او حركة العرض
او مع خلق وملكة نفسانية داعية له ذلك الفعل طبعا وهو كالعبث باللحية فيبقى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
متصدا اضطراريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لبد من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا
لم توجد يبقى الفعل بالقياس اليها باطلا

واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فقول القائل
ان فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية بمعنى غير حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون
لغاية بالقياس الى ما ليس مبدء له بل بالقياس الى ما هو مبدء له فالعبث ليس مبدء الا فكر بالنسبة فليست فيه
٢ فلشوق غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهي خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني مع تخيل
وان لم يكن ذلك التخيل باتا فلكل من مشوراته فان التخيل غير الشورية وغير قياسي فالاعب باللحية والنائم والساهي
لا يخلو فعلهم من باعث يشوقهم من عاده او مخجز عن هيئة او ارادة وانتقال الى هيئة احسن او وحوس من القوى الكما
ان يجد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا تكمن ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن الملول
والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بسبب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخيال الا تابع
فليست هذه الافعال خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له وان لم يكن خيرا عقليا

فصل

في بطلان

في بطلان القول بالاتفاق زعم ديمقراطيس الفيلسوف ان وجود العالم انما هو بالاتفاق اذ لا غاية له لان مبادي
وجوده اجرام صغار لا يتجزء لصلابتها كانت متبثرة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع فتحلقت الاشكال
دائرة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم
ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما اناذقس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وتبعهما بعض
المتاخرين من كل الافريج وتلقائيس بالاتفاق حجج

منها ان الطبيعة الروية لها فكيف تفعل لاجل غرض

ومنها ان العناد والمرت والتشوهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة مع انها نظام الشيء

كاضداد ما فعل ان الجميع غير مقصود للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس الممكن لكنه نظام
لا يتغير ونهج لا يميل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون قصد وتوجيه الطبيعة اليه فكذلك
نظام النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي

ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تكل الشمع وتعقد اللبن وليس دوجة العصا
ويبيض الثوب

ومنها ان المطر ليس جزءا انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا الجرت الماء فتخلص البخار

٧٦ اعلم ان تواتق معناه انه ما ان يوجد الشيء فوجد فاعل
مرجح وجد غاية لاجلها يوجد الشيء وتوهم انها ان كان الشيء
اتفاقا لوجوده وتكتفها ان يكون مشيء فاعل ولكن لا غاية له

قوله واما اناذقس اعلم ان الفرق بين قول
واناذقس ان الاول لا يعتقد بالمبدء والغاية كليهما
وان ذ لا يعتقد بالغاية فقط

الى الزمهرير فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول في غيره

ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة وهي ان الامور الممكنة اما دائمية او اكثرية او حاصلة
بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان
باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الاصابع
الخمس والقوة الفاعلة له صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد فعلم انه عند تحقق
هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا
اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي صيرورة
المساوي او الاكثري دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها
اتفاقيا فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق
واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب
الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض
فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة

٢ كوجود اصبع زايد

او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية
والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه
المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان
للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فما نسب الى انباذقلس او ذيمقراطيس او غيرهما كلها باطلة

اي بالقياس الى الاتفاق وهو الغاية العرضية التي ذكرت سابقا

واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة

ففي الاولى ليس اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تادي الفعل اليها لذاته لا لجعل جاعل حتى لو قدر
كون النفس المختارة سليمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج
واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا
الصناعات اذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة
بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة
بل اذا رويا وتفكرا تبلدا في صناعاتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية وقريب من هذا اعتصام
الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك عضو بلا فكر وروية وقصد

وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع

وغم ما قيل
از بكو وز همه نيكوي باش
يك دل و يك قبله و يك روي باش

وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها
فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر اخر وهو ان
في نظام الكل كل منتظم وان لكل غايات بالنسبة الى الاسباب التي في البدايات
واما نظام الذبول فهو ايضا مناد الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر
بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطبة وغاية الطبيعة التي
في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول
فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات فهي كائنة لغاية ما
فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة
فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره
وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر
الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر منعناه بل السبب فيه اوضاع سماوية يلحقها قوابل
واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية
لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة تمت المقالة الاولى بيد مؤلفه رضا قلي بن حسن المشتهر بشريعة الطهراني
في ليلة ٢ شهر رجب الاصب ٩ ٤ ١٣

المقالة الثانية

في الجواهر والاعراض وفيه مقاصد

المقصد الاول

في الجوهر وذكر اقسامه اعلم ان الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهو ان كان
محلا فهو الهيولى وان كان حالا فهو الصورة وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي
وان لم يكن كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو
العقل المفارق ثم ان للنفس والعقل مباحث طويلة الذيل سنذكرها في الفن الثاني والثالث ان شاء الله تعالى
ونبين في هذا المقصد حقيقة الجسم واحواله في ضمن فصول

فصل

في ذكر الاقوال في حقيقة الجسم الطبيعي اعلم ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة فان كان جوهرا فطبيعي
وان كان عرضا فتعليمي وهو من مقولة الكم كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى
اختلف الناس في حقيقة الجسم الطبيعي ونحو وجوده
فمن قائل زعم انه مركب من ذوات جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة

٢ ومن الاوائل انكساغوراطيس

واصحابه وقائل الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام
باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو الشهرستاني
ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده
صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره وصلابته وهو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين وزعم انها متأثرة
بقوتين قوة تجذب بعضها الى بعض وقوة تميل لتنفير بعضها عن بعض فان كان الجسم صلبا كانت قوة الجذب
في ذراته تفوق قوة الدفع فتتماسك وان كان الجسم سائلا تعادلت القوتان ولذلك يمور السائل ولا يتماسك
ويأخذ شكل الاواني التي يوضع فيها وان كان الجسم غازيا كانت قوة الدفع فيه اكبر من قوة الجذب ولذلك
تميل الغازات للانتشار والامتداد .

والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق

ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهرا قائما بذاته وهو رأي
افلاطون الالهي كما هو المشهور ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسلك مناهجهم
كالشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين
احدهما صورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم
وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات

فهذا

فهذا تفصيل ما اشتهر من المذاهب في حقيقة الجسم المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى ان تركبه
من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انتهى

فصل

في اثبات الهيولى قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة الجسمية ولهم في اثباتها مسالك

الاول دليل الفصل والوصل وتقريره انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما
لامر متصل في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال
فنقول هذان الامران اي الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي يقبل الاتصال والانفصال
يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد
بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل الشيء نفسه او المثلين احدهما لازم والاخر عارض وذلك
حين طريان الاتصال او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه وذلك حين طريان الانفصال والتوالي
باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء غير المقدار الذي هو متصل بذاته
وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو المقدار بل القابل معنى اخر وهو المراد من الهيولى الاولى

الثاني دليل القوة والفعل وهو ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل
ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون

من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي فهو فقد شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد
من حيث واحد لا يكون مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث
هو بالفعل متصل بل شيئا اخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة

الثالث ان الجسم مهية تركيبه من جنس وفصل جنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات
الثلث على الاطلاق وكل مهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها ويبقى
معنى جنسها كان لا محة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجين هما مبدأهما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس
الذي هو مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منه الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبار
اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرأ
عليه الانفصال يعدم فصله الذي مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال
مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هي الهيولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب

فصل

في ابطال الجزء الذي لا يتجزى اذ مع القول بتركب الجسم مما لا يتجزى لا يمكن القول بالهيولى والصورة

فنقول لا يجوز ان تكون المادة جواهر فردة متقومة بذواتها غير قابلة للتجزية اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا
ولا كسرا سواء كانت متناهية او غير متناهية لاستحالة ذلك في نفسه فضلا عن تألف الجسم منه فان كل جوهر ينال

الحس وله وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله فينقسم ولو وهما وكذا
له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من جهات العالم فيتكثر
اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من الجوانب عينا او وهما او عقلا فان الشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن
ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات
اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته لتصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات
والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهو
قرع باب السفسطة

وايضا لو فرضنا جوهرا فردا بين جوهرين فردين فاما ان يحجز المماسة بين الطرفين فينقسم اذ يلقى كل منهما منه
غير ما يلقاه الاخر او لا يحجز فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر
وحجم هف

وايضا لو فرضناه فوقهما وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط
فليس على الملتقى وقد فرض وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما جميعا وقد
تبين بطلانه ببيانات اخر وبراهين كثيرة لا يحتمل ذكرها الكتاب مع ان فيما ذكرنا كفاية وبلاغا لقوم
عابدين

فصل

٨٥ في ابطال مذهب ديمقراطيس اعلم انه لا يجوز ان يكون المادة كما اعتقده ديمقراطيس وشيعته اجساما صغارا صلبة تماس غير قابلة للقسمة لانفكاكها بل لو سميه فقط لان قبول القسمة لانفكاكها ثابت للجسم الى غير النهاية كسائر الخواص القسمة وذلك لان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متصلة في الخارج وانما تختلف افرادها من حيث هي افراد لها بامور مضافة اليها من خارج وقد مر في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمومة بالنسبة الى المعنى الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما اخر بما يرجع الى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصورة الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض الافراد يجوز ويمتنع في الكل فلو كان الاتصال بين الجزئين المتصلين بمقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المتصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم تتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان بل نقول لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان وذلك لان النظر في جسم مفرد وقبوله للانفراد والاتصال يوجب ان يقبل الجزء المقداري منه ما يقبل الكل وبالعكس فيشابه الكل والجزء فان الحقيقة الامتدادية اجزاؤها جزئيا تها فالكل وجود بالفعل

وتشخص

٨٦ وتشخص عيني والجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب المهية المشتركة ان يعرض للاحد ما لم يعرض للاخر سوى المقدار الذي هو من ضروريات تعين الكل كلا والجزء جزءا فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا

تتميم فيه تاييد

قال بعض فلاسفة العاصرين اعلم ان علماء الغرب قد قبلوا هذا المذهب اي مذهب ديمقراطيس منذ مئات من السنين ولكن بعد ان هذبوه وقوموه بحسب الحاجة في تعليل ظواهر الطبيعة فقالوا ان ما في الكون ينقسم الى مادة وقوة فالذهب والنحاس والخشب مثلا مادة والحركة والكهربا والحرارة قوة فقالوا والقوة والمادة مختلفان ولكنهما متلازمان فلا توجد مادة مستقلة عن قوة ولا قوة مستقلة عن مادة وزعموا ان لكل من المادة والقوة خواص اثيرية كان في بعضها ويختلفان في البعض الاخر وان كلا منهما از لي ابدي ثابت في نفسه غير قابل لشيء من شتى انحائه ولا قابل لشيء من مهيتها فقال بعض ان الاجسام مكونة من ذرات لا تقبل الانقسام والمواد تحصل من تركيباتها بنسب تختلف وقد قوى الكشاف الراديومي هذا المذهب فان العلماء استطاعوا ان يقيسوا حجم الذرة ووزنها بالواسطة وتحققوا انها كلها متساوية حجما ووزنا يقول اشياع هذا المذهب ان الاجسام لا تختلف في كنهها ولكن في كيفية وضع ذراتها فقط فالحديد والماء والزيت والكحول من نوع واحد ولكن اختلاف خواصها واحكامها واثقالها انما هو من اختلاف وضع ذراتها وقد توصل بعض العلماء الى تحويل الراديوم والهيليوم

والرصاص واليوتاسيوم والصوديوم بعضها الى بعض اما عن القوة فقالوا ان مظاهرها المختلفة ليست
الا تموجات يحدثها الجسم الذي هو مركز القوة كالتموجات الدائرية التي تحدث في الماء عند سقوط جسم ثقيل فيه
ثم راوا ان هذه التموجات لا تحدث في الهواء فقط بل تحدث في الفضاء ايضا فان الضوء والحرارة والكهرباء
تخترق الاواني الخالية من الهواء وتجتاز الفراغ الذي بين الكواكب ولما كان لا بد لتموجات القوة من شيء تتموج فيه
فاستنتجوا من ذلك ان الفراغ المطلق لا وجود له فلا بد من ان يكون الفراغ مملوا بشيء لطيف جدا من نوع
المادة سموه الاثير وعليه فالقوة هي تموجات الاثير وتختلف مظاهرها وظواهرها باختلاف سرعة هذه التموجات
فاذا تموج الاثير بسرعة معينة انتج الحرارة وبسرعة معينة اخرى انتج الضوء وبسرعة معينة ثالثة انتج الكهرباء
ولكن منذ بضع سنين قامت حركة في المجامع العلمية نزعت الى قلب هذه النظرية وكان ذلك
على اثر اكتشاف الراديوم وعناصر اخرى تماثله وذلك انه شوهد ان من خواص هذه العناصر انه ينبعث منها
على الدوام حرارة وضوء وكهرباء فمن اين تصدر هذه القوة فلاحظ العلماء بعد تجارب دقيقة مضبوطة ان مادة
تلك العناصر تنقص شيئا فشيئا وان القوة التي تحول منها تتحول في ظروف خاصة الى مادة اخرى من
قبيل الراديوم يسمى هيليوم فاستنتجوا من ذلك ان مواد هذا النوع من الاجسام تتحول الى قوة وان القوة
قد تتحول الى مادة ثم وسعوا مدى نظريتهم هذه فقالوا ان جميع الاجسام تنتج على الدوام ضوءا وكهرباء
وحرارة مثل الراديوم وامثاله ولكن ببطء شديد جدا بحيث لا نستطيع ان نشاهد بحواسنا ولا

بالالات

بالالات غير انه في الامكان اظهارها تحت تاثير قوة المغناطيس فاضطر العلماء ان يهجروا مذهب الجوهر الفرد
وعدم قابلية الذرة للانقسام بل تركوا مذهبي عدم تلاشي المادة وعدم تلاشي القوة وذهبوا الى عكس ذلك
فقالوا ان الذرة نفسها مركبة من دقايق صغيرة كثيرة تسمى (يون) او (الالكترون) واحدة منها مكهربة
بكهرباء ايجابية والثانية مكهربة بكهرباء سلبية وهي تدور حول الاولى والمجموع متوازن بفعل الجاذبة كالسيارات
الدائرة حول الشمس فكل ذرة عبارة عن نظام شمسي مصغر قالوا وليست اليون او الالكترون هي النهاية
التي يقف عندها الانقسام المادة بل انها تنقسم الى دقايق اصغر منها حجما وهذه الدقايق الصغرى
الناتجة من تحطم الذرات تكون هي واجزائها عند انفصالها من الجسم الحرارة او الضوء او الكهرباء
ولهذا لم يعترفوا بماديتها بل اعتبروها قوة وان كل واحد منها كمية صغرى من الاثير تدور حول مركزها
كزوبعة محلية وخلاصة هذا المذهب الجديد ان المادة والقوة شيء واحد يتحول كل منهما الى الاخر فالمادة
تتحول الى كل قوة والقوة الى مادة بفعل النواميس العاملة عليها وان المادة لا وجود لها في الواقع فما
في الكون الا قوة متكاثفة جدا كما ان الماء بخار متكاثف وعليه فلا يوجد غير القوة وهي تظهر بمظاهر
مختلفة من الصوت والضوء والحرارة ومنها ما تسميه بالمادة ومجموع هذه القوة ثابت فاصبحت
راي العلم الرسمي اليوم انتهى كلامه

فصل

في ان الهيولى لا تتعرى عن الصورة هذا المقصد مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى

وهو سلك القوة والفعل فان الهيولى لا تتعرى عن الصورة هذا المقصد اذا تجردت عن كافة الصور لكانت
امرا بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فيتركب ذاته من جهة بها
يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق
طريق اخر لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض الهيولى مجردة
لم يكن ذلك الاستعداد لها لذاتها لان ذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار لذات الهيولى

فصل

في ان الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى اعلم ان للحكماء في بيان ذلك وجوه اخصرها انها
لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم
قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة

فصل

في ان كل من الهيولى والصورة محتاجة الى الاخر بوجه غير دائر اعلم انه قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة
بدون الاخرى فاحتيج في بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى صورة
لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى والصورة تحتاج
في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض

وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي
والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشيء المعين
ان تكون علة شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن
ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متاخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية
فلا يكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم اليها ما يفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول

تنبيه

الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريك لعلة متشخصة في افادة وجود المادة فالمادة وجدت عن تلك
العلة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى مثلها تفعل فعل ما عدمت عن المادة في اقامتها
بافاضة هذه العلة المعطية دائما ما يقوم به المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهي جوهر روحاني اذ لو كان جسما
او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الى جوهر قدسي والمعية بينهما لا تنافي كون الصورة مفيدة والمادة
مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية
في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني فكذلك الصورة اذا كانت
صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء قد يكون مباينا له وقد يكون ملاقيا وهكذا حال
الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل

فصل

في اثبات الصورة النوعية اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام المادية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك
النوع نوعا لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الآثار دون بعض لا يجوز ان يكون للجسمية المشتركة والا لاشتركت
الاجسام كلها في ذلك هذا خلف فهو اذن انما يكون لامر اخر غير الجسمية اما داخل في حقيقة تلك الاجسام او خارج
عنها وعلى الاول يكون لا محالة جهة الفعل فتكون صورة اخرى غير الصور الجسمية وهو المطلوب وعلى الثاني لا يجوز ان
يتساوى نسبته الى جميع الاجسام والا لم يختلف الآثار فيكون لا محالة له خصوصية ببعضها دون بعض فتلك
الخصوصية لا تخلو اما ان تكون مستندة الى الاجسام او الى ذلك الامر فان كانت مستندة الى الاجسام
فهي اما داخلة في حقيقتها وهو المطلوب او عارضة لها فيكون عروضها لا محالة بجسمية مخصوصة فننقل الكلام
الى خصوصية ذلك الجسم فلو كانت تلك الخصوصية امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام
جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه
مقوما له وهو المطلوب وان كانت تلك الخصوصية مستندة الى ذلك الامر الخارج فان كان جسما
او جسمانيا عاد الكلام الى تخصصه بتلك الخصوصية جذعا وان كان مفارقا لزم ان يكون المفارق الصرف
محركا للاجسام على سبيل المباشرة من دون واسطة مبدأ قريب مقارن لها وقد ثبت انه لا يجوز
ذلك بل انما يفعل المفارق في الاجسام على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية

كنفس

كنفس العلم التي يحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض
بالكلية فلا بد في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وهي الا الصورة
النوعية

فصل

في سبب اختلاف تلك الصور وسبب اختصاص الاجسام اعلم ان سبب اختلافها عند الاشراقيين انها
ظلال للمثل النورية المتخالفة بالنوع التي نوع كل منها منحصر في الشخص الابداعي فان موجودات عالمنا الادنى
ظلال موجودات العالم الاعلى

وعند المشائين انها ظلال الصور المرتسمة العلمية واما اختلاف اولات الاظلة مفهوما فهو ذاتي
او لاختلاف مفاهيم الاسماء والصفات للحق جل شانه وهي لا مجعولة بل مجعولية وجود المسمى والموصوف
كما هو طريقة العرفاء

تنبيه

ان نسبة هذه الصورة الى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية الى المادة الاولى وتلازمهما معها كتلازمهما
معها وتقدمها عليها كتقدمها عليها بعينها لا فرق بينهما الا في شيء واحد وهو ان الصورة الجسمية تتبدل
بتبدل هذه الصورة لتقدمها عليها وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس بخلاف المادة وذلك لان
المادة امر بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مهية
نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم ولا يوجب

زوال المادة ما دام يبقى مطلق الصور

المقصد الثاني في لواحق الجسم الطبيعي وفيه فصول

فصل

في الحركة كل ما له جهة قوة وفعل فله من حيث كونه بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره والا لم تكن القوة قوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والاول معنى الحركة ويقابله السكون تقابل العدم والملكة ولفظ الحركة يطلق على معنيين

احدهما كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدء والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اي حد من الحدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم في ما بين المبدء والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطان به ويسمى هذا المعنى من معنى الحركة الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجود في الخارج فان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدء ولا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة من اول المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرك بسببها الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول يتخيل امر ممتد ينطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى خطا او دايرة وهذا

الامر الممتد هو ثاني المعنيين من الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت

فصل

في توقفها على امور الحركة تفتقر الى ستة امور (١) ما منه الحركة وهو المبدء (٢) ما اليه الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك (٥) ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به

فصل

في تقسيمها الحركة اما ذاتية او عرضية والذاتية ما يكون بالقوة الحركة فيه موجود في المتحرك من حيث انه متحرك وهي اما ارادية او طبيعية او قسرية او تسخيرية وذلك لان القوة الحركة اما غير مستفادة من خارج او مستفادة منه وعلى الاول اما مع شعور او لا معه وعلى الثاني اما على سبيل الاعداد او الفاعلية فالاول هي الارادية كحركة الحيوانات والثاني هي الطبيعية كحركة النباتات والثالث هي القسرية كحركة الحجر المرمي الى فوق والشخص الى اليمين والشمال بالريح والرابع هي التسخيرية كحركة المواد والاجساد بما هي مادة وجسد

لا بما هي محصلة انواعا بحركات ما فيها من الصور والطبايع والنفوس وكانفعال السافل من العالي والعرضية
ما يقابل الذاتية كحركة المحمول وقد يتركب بعض هذا مع بعض فيختلف الاعتبار كحركة النبات فانها طبيعية وتسخيرية
باعتبارين

فصل

في معنى الحركة في المقولة اعلم ان معنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض من آنات
زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد
انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى يكون
الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزايدة ليست
بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن
سوادا بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه
سواد آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين
من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا او انتفى احدهما فقد علم ان شدة
السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد منه

فصل

في ان المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي اعلم ان الحركة قد تكون في الكم كالنمو والذبول والسمن والهزال

والتخلخل

والتخلخل والتكاثف وقد تكون في الكيف كتسخن الماء وتبرده وكانتقال الجسم من البياض الى السواد على التدريج
ويسمى استحالة وقد يكون في الاين كانتقال الجسم من اين الى آخر تدريجا ويسمى نقلة وقد تكون في الوضع كحركة الكرة
في مكانها فان بها يختلف نسب اجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة وقد يكون في الجوهر على ما حققه افضل
المتقدمين والمتاخرين صدر المتالهين قدس سره في الاسفار وساير مسفوراته الشريفة

والدليل عليه ان كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم
الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات
للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل
المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس
الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا الحكم ساير الفصول في المركبات الجوهرية
فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات
خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود
اذ هو متشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر
هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها
فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات

انه الجوهر المتصل المتكمم الوضع المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض

ارشاد

ومما يدل عليه استكمالات النفس الانسانية من لدن كونه جنينا بل ميتا الى غاية كونها عقلا بالفعل وما هو فوقه فان الذهن الصافي والقلب السليم يحكم بان التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص وبين الشيخ الحكيم والولي ليس بامور عرضية زائدة على جوهرية كل من هذين حتى لو فرض زوالها لم يتغير في تجوهره الحقيقي شيء

وايضا لو كان حصول كل من الصور الواردة عليه من النوعية والنباتية والحيوانية والانسانية دفعية بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال بل بحسب فساد وكون للزم تفويض احد الفاعلين الطبيعيين فعله الى الاخر وهذا غير جائز في الافعال الطبيعية بل انما جاز في الصناعات الاختيارية التي تكون بالقصد والروية

تذنيب

واما بقية المقولات فلا تقبل الحركة الا بالعرض

اما الاضافة فانها وان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع

الى الاخس تابع للانتقال الوضعي

واما الملك فتبدل الحال فيه انما هو اولا في الاين فان الحركة اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم التسلح فالحركة فيه بالعرض لا بالذات

واما متى فان وجود الحركة للجسم انما بتوسطه فان كل حركة انما يكون في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وهو محال

وان يفعل وان ينفعل ليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانها لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان الجسم في حال تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل فان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل

فصل

في الزمان اعلم ان الناس اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت انه واجب الوجود لذاته والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه عرض غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة كل فريق

فجه المنكرين انه لو كان موجودا لكان منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان لامحالة والآن لاتحقق له مع انه ظرف الزمان المخالف له نوعا

والجواب ان الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا مطلقا اذ لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في ظرف منه كذلك الزمان

واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانيتين فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان مناقض

والجواب ان الواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم سواء كان عدما مجامعا او مقابلا والزمان لا يابى ان لا يوجد رأسا وان يأتي من العدم السابق واللاحق الزمانيين

واما من زعم ان الزمان جوهر قائم بنفسه مغاير قاعن المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من المقدمين فمبناه المحترز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون

الزمان

الزمان مقدار الحركة وقالوا لا يقع في بحت ذات الزمان تغير اصلا مالم يعتبر نسبته الى المتغيرات فالم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات لها لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انما هي من قبل تلك المتغيرات فاذن الزمان محتوى قائم بنفسه مستقل بذاته

والجواب ان هذا الظن يفضح ما سيأتي عن تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار الماهو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات وماهية يتعلق بامر متغير لذاته بعضه فائت وبعضه لاحق وشرط الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر لا يكون ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا كيف ولو لم يكن الزمان متقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي حدث الآن هو قد حدث في زمن الطوفان وحينئذ لا يكون بين الاشياء تقدم وتاخر وهو مما يدفعه الحس

واما من جعل الزمان نفس الحركة نفس الحركة فاستدل عليه بان الزمان متجدد والحركة ايضا كذلك

والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثالث لا تنتجان واما ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور او بالعكس كما هو رأي بعض فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها

واما تحقيق مذهب اهل الحق فيه هو ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء

اخر فاذا صار موجودا كان ذلك الشي متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث ومعه باعتبار اقترانه
مع وجوده فتقدم الشي المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد توجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته
كالاب بالقياس الى الابن فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد مع جوهر
الابن فاذن قبليته زائد عليها ولا باعتبار وصف لازم لذاته فانه ايضا باطل يظهر بطلانه بما ذكر من ان ذات
المتقدم توجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتاخر اذ قد
يكون بعد وجوده ايضا ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد
يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود مع انه ليس
بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل متاخرا عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لا بد لعروض
القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته اذ كل صفة يتصف بها شي او اشيا لا بالذات فلا بد لها
ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية
امور متفاصلة غير منقسمة تقتضي كل منها لذاته سبقا على لاحقه ولحوقا بسابقه اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة
يكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فاذا
تحقق قبليات وبعديات متصرمة متجددة على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون
المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث

يستحيل عليه انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته قبل وجزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه
بعدا او البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله الغير القار اما مقدار
جوهر مادي غير ثابت الذات بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة
يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال
وله ايضا تجدد وانقضاء فكانه شي بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل
حافظ ومن جهة حدوثه وتصرمه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا واذ
هو شي واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل فالحركة المتقدرة به الحافظة له يجب ان تكون مثله في الاتصال الوحداني
فهي بالحركات المستقيمة الاينية ولا الكمية ولا الكيفية لانه متوجه الى غاية ما ويجب ان يكون اسرع الحركات
واظهرها فعلية لان كمية ساير الحركات وعددها ومقدارها المضبوط هي به وما يكال به ساير الاشياء
الكيلية وبعد ينبغي ان يكون اقل كمية واكثر كيفية ومعنى واقربها الى الوحدة والانضباط وابعد من عروض التكثر
والانتشار فهي اذن اما الحركة المستديرة الوضعية التي لا تكون في المستديرات اسرع منها وهي الحركة
اليومية التي بها تقوم الايام والساعات والشهور والسنوات واما الحركة في الطبايع الجوهرية التي ليس
في الوجود اسرع منها ومن فرط سرعتها لا يناله الحس لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة الجوهرية و
فروعها لما تقرر ان الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر فتعين الحركة الجوهرية للطبايع لذلك

فصل

في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري تع لما علمت سابقا ان الجسم والجسماني لا يكون على الحالة المنتظرة الا بمعية شيء وان علة الشيء لا بد وان يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فعلى هذا الزمان والحركة آذن منزهة عن الزمان والحركة فليس تقدم عليهما تقدما زمانيا ولا هو في طرف هذه السلسلة اصلا بل هو خارج عنها بالنسبة الى جميع اجزائها نسبة واحدة وكذلك حكم مجموع العالم بما هو مجموع فانه لا زمان له اصلا لانه اذا اخذ ما في العالم من الازمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد سمي باسم واحد فلم يبق شيء خارجا منه حتى يكون زمانا للمجموع والا لم يكن المجموع مجموعا

فائدة

اعلم ان اقدم قاعدة عول عليها الانسان في تقييم الزمان اليوم لانه مبني على تعاقب الليل والنهار بين شروق الشمس وغروبها نهارا وبين غروبها وشروقها ليلا وسمي المسافة بين شروق وشروق او بين غروب وغروب يوما ثم لاحظ حال القمر من مولده الى محاقه فاذا هو يولد هلالا ثم ينمو يوما بعد يوم حتى يصير بدرا كاملا ثم يعود فينقص حتى يصير محاقا ثم يعود فيولد ثانية وينمو ثم يتناقص وهكذا على التوالي فسمى المدة بين مولد القمر ومحاقه شهرا وهي تستغرق نحو ثلاثين يوما فالشهر وضع او لادورة القمر ثم اطلق على جزء ١٢ جزءا من السنة الشمسية اصطلاحا ويؤيد ذلك ان لفظ الشهر في معظم اللغات يدل في اصله معنى على القمر ثم لاحظوا احوال الحبوب من البرد والحر والمطر والصحو وتفاوت حال الزرع من النبت والنضج

وما شاكل

وما شاكل ذلك فرؤوا الملك الحالات ترجع الى اربع تتوالى ثم تعود فتتوالى فسموها الفصول وهي بالربيع فالصيف والشتاء والخريف وسموا المدة التي تمر فيها هذه الفصول حتى تعود حيث بدات (سنة) فرأوا انها تستغرق اثني عشر شهرا فجعلوا السنة اثني عشر شهرا فاليوم والشهر والسنة ابسط اقسام الزمن واقربها الى علم الانسان ولا ريب انها اقدم التقاسيم بخلاف الاسبوع والساعة والدقيقة فانها وضعت اصطلاحا لاسباب لا محل لذكرها هنا ومن هذه الاقسام الاولية ركبوا سائر اقسام الزمن قصيرها وطويلها فقسموا اليوم الى ساعات والساعات الى دقائق والدقيقة الى ثوان والثانية الى ثوالث والثوالث من مجموع السنين اعمار كاعمار الصنوبر واعمار الانسان ما وقروناً واختلف العرب في طول القرن فقالوا اربعين سنة وقالوا اكثر وقالوا اقل ولكنهم اجمعوا اخيرا على انه مائة سنة ثم الدهر وهو الف سنة وليس عندهم بعد الا الازل وهو ما لا نهاية له في اول ولا ابد وهو ما لا نهاية له في آخره والازل والابد ليسا من قياس الزمن في شيء فاكبر قياس للزمن عندهم الدهر وهو الف سنة واصغر قياس له الثالثة وهي جزء من ٣٦٠٠ جزء من دقيقة وهو آخرها وصلوا اليه من اقسام الزمن في شيء

فصل

في المكان كل جسم ينسب الى مكان بما نه فيكون مكانه غيره ويصح انتقاله منه بالكلية او تبدل اجزائه بالنسبة الى اجزائه ان لم ينتقل ويصح حصول جسمين في واحد منه على سبيل البدل ولا ينتقل بانتقال الجسم

ولا يحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه بل هو بجملته مساوله فهذه امارات المكان وخواصه وهو لا يجوز ان يكون
امرا غير منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة او الخط فهو اما
منقسم في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب والا لم يكن ماليا له
واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية
فهو اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما البعد المجرد المنطبق على مقدار
الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق الطوسي وصدر المتألهين
قدس الله اسرارهم فكانه جوهر متوسط بين العالمين ولا استبعاد في وجود البعد المجرد لما سنقيم
البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح
للبدن وكيف المكان من هذا القبيل

فصل

في الرد على القائلين بالخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه
بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
والذي يدل على بطلان القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما

قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع او اقل والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما
محضا فيكون جوهرا مقداريا

واما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني وهو ان الخلاء يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو
من خواص الكم فهو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات
غير متجزية فكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام لا الى حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي
وضع فالخلاء اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان
كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف

فصل

في كيفية تكون العالم الجسماني فيما برح الانسان من اقدم ازمانه يبحث عن اصل هذا الوجود وكيفيته لانه مفطور
على البحث عن علل الاشياء وللامم القديمة في اصل هذه العوالم اراء تختلف باختلاف الاعتقادات والعادات
اشهرها راي اهل الاديان الموحدة وهو ان الله سبحانه وتعالى خلق الكون وما فيه في ستة ايام
اما اهل العصور الحديثة فقد جعلوا كل بحث من ابحاثهم يرجع الى قواعد العلم الطبيعي المبني على المشاهدة والاختبار
وكان في جملة ابحاثهم النظر في تكون الارض فاخترقوا طبقاتها وحللوا اتربتها وراقبوا ما يطرء عليها وقاسوه
بما مر بها في الازمنة الغابرة وراقبوا حركات الكرات واقدار الكواكب فوجدوا تكون العوالم ينطبق

على نص القرآن الكريم من حيث تعاقب الخلايق بالتدريج ولما كانت اراؤهم المشار اليها موسسة على العلم الطبيعي
الذي لا سبيل لمفقده الفقوا على ان المراد بالايام الستة في التوراة والقرآن ادوار كل دور منها اعوام كثيرة

واخوما وصل اليه العلما في اصل تكون الاجرام ما يقال له الراي السديمي نسبة الى السديم
والسديم غمام منير من شدة الحرارة وخلاصة هذا الراي ان النظام الشمسي وهو الشمس وسياراتها واقمارها
كانت في اول امرها سديما في غاية اللطافة منتشرا في بعض جوانب الفضاء ومعلوم ان الجسم اذا وضع
في الفضاء اشعت حرارته الى ما حوله فاخذت حرارة السديم تشع الى الفضاء المحيط به وكلما اشعت جزاء الجسم
زادت كثافة فاذا كان غازا تحول الى سائل ثم الى جامد فلما اشعت حرارة السديم تكاثفت اجزاءه وكانت
عناصر بسيطة لشدة الحرارة لان كل جسم مركب درجة من الحرارة يتركب عليها فاذا زادت تحلل فلما اخذت
حرارة السديم بالهبوط اخذت العناصر تتالف وتتركب ثم تكاثفت تلك المركبات فتصير كتلا على اشكال
مختلفة سابحة في ما بقي من عناصر السديم او مركباته غازا بالشبه الغيم السابح في الهوا او غازا اللبن في مصله
فكان السديم اصبح في تلك الحالة كتلا متكاثفة سابحة في غاز والجاذبية تدعو تلك الكتل الى التقارب فلو كانت
تامة الاستدارة لسارت في تقاربها بخطوط مستقيمة ولكنها فرضوا انها غير منتظمة الشكل وان الغاز
الذي يتخللها يعترض سيرها فتسير في خطوط منحنية ويدعو عدم انتظام شكلها الى مضاعفة ذلك الانحناء
حتى تدور حول مراكز ما على اشكال لولبية فتدور كل كتلة على نفسها وحول رفيقاتها على ما يقتضيه مركز كل

منها وجهها وشكلها ويغلب في مثل هذا الحال ان لا تكون تلك الكتل متوازنة فتنابذ فتنج من ذلك ان تتحد
هذه الكتل مركزا عاما تدور حوله على ابعاد تختلف باختلاف ثقل كل كتلة وكثافتها وهي في اثناء ذلك تجمع
وتكاثف وتضم اليها الكتل الصغيرة التي قد تكون سابحة حولها وبالجملة فان السديم يحول بعضه الى جزا
ثابت وبعضه الاخر الى اجرام تدور حول ذلك الجزء ثم تبرد تلك الاجرام بتوالي الازمان فتكاثف
فمنها الشمس كما قلنا وهو الذي خرج فالهرم قالوا وعلى هذا المبدا تكون النظام الشمسي وكان غازا
حاميا فتكاثف الكتلة المركزية هي الشمس وكل تدور حولها وهي السيارات

المقصد الثالث

في رسم العرض واقسامه فالعرض هو الهيئة التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وهو تسعة كما
هو المشهور وثمانية عند صاحب كتاب البصائر الكم والكيف والنسبة واربعة عند الشيخ الاشراق
وهي هزة الثلثة والحركة ونحن اتقينا اثر المشهور وعقدنا لاقسامه فصول

فصل

في الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته وينقسم الى متصل ومنفصل ويعنى بالمتصل ما يوجد في جزا مشترك يكون
نهاية لاحد القسمين وبداية للاخر كالجسم اذا انتصف فان موضوع التنصيف حد مشترك بين النصفين
هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس

بينهما حد مشترك وكلك الثلثة ولا يتوهم ان الوسط بدايه لاحد القسمين ونهايه للاخر لانه لو عدم فيها صارت الثلثة اربعه وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولويه لاحدهما دون الاخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون احد الزمانين مجامعا للاخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحده وهو الخط او في الجهتين وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصه لان تقومه من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير

فصل

في الكيف وهو هيئة قارة لا يوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمه والا قسمه في محلها اقتضاء اوليا واقسامه اربعه الكيفيات المحسوسه والكيفيات الاستعداديه والكيفيات المختصه بالكميات والكيفيات النفسانيه وسنشير الى مباحث الكيفيات النفسانيه في الفن الثالث انشاء الله ونذكر في هذا الفن اقسامها الاخر

القسم الاول من الكيفيات الكيفيات المحسوسه وفيه مطالب

المطلب الاول في الكيفيات الملموسه وهي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والملاسه والخشونه والكثافه واللزوجه والهشاشه والخفاف والبله والثقل والخفه

اما الحراره

اما الحراره والبروده قال الشيخ في الشفاء الحراره كيفيه تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبروده هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات

اما احد الحراره وصفيتها باعتقادهم الافرنج فهم يقسمون الحراره على قسمين الحراره المنيره وهي التي تشبهها الجسم المنير كحراره حديد احميت حتى ابيضت والحراره المظلمه هي التي تشبهها الجسم المظلم كحراره حديد احميت قليلا والبروده هي عدم الحراره اي هي عباره عن نقص الحراره

اما موضوعها الحراره ففيها قولان احدهما انها ماده والاخر انها محركه

فاصحاب القول الاول يذهبون الى ان الحراره سائل لطيف يتخلل دقايق الاجسام اي ذواتها كما يتخلل الماء الحصى وسيل من الماء فاذا طرق الجسم حتى تتقرب دقايقه بعضها الى بعض خرجت الحراره منه كما يخرج الماء من الخرقه اذا عصرت ويزعمون ان سواتل الحراره هذه اذا احاطت بدقايق الاجسام دفعت بعضها بعضا واحدثت دقايق وذرات الجسم بعضها عن بعض فتضاد بذلك قوه جاذبيه الملاصقه وانها اذا دخلت اجسامنا شوشا بالحر واذا خرجت منها شعرنا بالبرد

واصحاب القول الثاني يذهبون الى ان دقايق كل جسم متحرك فيه على الدوام كما ان كواكب الكون متحركه فيه على الدوام فكلما زادت سرعتها زادت حراره وكلما انقصت سرعتها نقصت حراره فزاد برده وبيان ذلك ان الاثير يشغل كل حيز بين دقايق الاجسام فاذا تحرك حركها ثم تحرك بها

كما ان الهواء اذا هبت حرك الاعصاب ثم تحرك بها فتحصل الحرارة من حركة دقايق الجسم ودقايق الاثير مثال ذلك
اذا وضع طرف قضيب من الحديد في النار تحركت دقايقه التي في النار تحركا عنيفا وصدمت التي بجانبها وهذه تصدم
التي بجانبها وهلم جرا حتى تنتقل الحركة على دقايق القضيب كلها من الطرف الواحد الى الطرف الاخر ثم اذا امسك
واحد طرف صدمت دقايقه دقايق يده واتصلت الى دقايق اعصاب الحس التي في اليد فتحرك هذه حتى تبلغ
حركتها الى الدماغ فتستشعر النفس شعورا مولما هو الم الحرق فيقول المحترق ان هذا القضيب حام واما اذا لم يمسك
بالقضيب بل ادنى يده منه شعر بحرارة غير مولمة كالحرارة الاولى بل الطف منها فهذه الحرارة حركة تنتقل على
اعصابه ليس بحركب القضيب له فايق يده واما بل يحرك دقايق الاثير التي تحول دقايق القضيب
وهذا هو فايق يده وهذا هو القول المعول عليه الان

قيد ان الحركة تنتقل على الاعصاب بسرعة ٩٠ قدما في الثانية فاذا واحد رجل طولها ست اقدام يجرح من ان رأسه يرفع قدمه قبل ان الاحد من الساعة تحركها لان هذا الزمان يقتضي حتى تنتقل الحركة الى الدماغ والاعصاب برفع القدم من الجمرة الحوقة

وعندهم مصادر الحرارة اي ما تصدر منه الحرارة ثلثة مصادر طبيعية ومصادر ميكانيكية ومصادر كيميه

فالمصادر الطبيعية الشمس والنجوم والارض والكهربائية فالشمس جسم مشتعل منه معظم حرارتنا
وقد حسبوا ان ما يصل من حرارته الى الارض في سنة كيفية تسخنه يجب طبقة من الثلج تحيط بالارض سمكها
اكثر من ماية قدم ومع ذلك فلا يصلنا الا $\frac{١}{٢٣٨١٠٠٠٠٠٠}$ من حرارتها وقد قدروا ان
النجوم ترسل الينا نحو اربعة اخماس حرارة الشمس الا ان حرارة الشمس والنجوم تنزل في الارض بين خمسين
قدما وماة قدم فقط ومع ذلك فالحرارة تزداد بزيادة العمق لان الارض نفسها حارة والمظنون ان

ان حرارتها من تيران تشتعل باطنها كلها او بعضها

اما كون كهربائية الهواء مصدرا للحرارة فواضح من البرق الذي اذا اصاب الرجل والمعادن صهرها من شدة
حرارته وتتولد حرارة هذه المصادر من اهتزاز دقايقها اهتزازا سريعا على الدوام تموج الاثير فتموج حتى يصدمنا
فتشتعل الحرارة فينا

والمصادر الميكانيكية هي الاحتكاك والطرق والضغط فاذا احتك جسم بآخر ظهرت الحرارة
من احتكاكهما وعليه يشعل البرابره النار بحك حجتين بحطب

والمصادر الكيمية هي في التراكيب الكيمي وهو عبارة عن اتحاد جسم بجسم اخر بعينهما من الالفة
وهذا الاتحاد تظهر منه حرارة على المعتاد الا انه اذا كان بطيئا كحدوث الصدا من اتحاد الحديد بالاكسجين الهوا
لم يشعر بالحرارة التي تظهر حالا انها تبدد حالما تظهر واما اذا كان سريعا فقط ظهر كما في اشتعال الحطب فان الاشتعال
يحصل من اتحاد الاكسجين الذي في الهوا بالهيدروجين والكربون اللذين في الوقود لان بينهما الفة
فيهجم عليهما ويحمان عليه ويصطدم الفريقان عند التقائهما فيقفان وتهتز دقائقهما وتهتز الاثير الذي حولها
فتموج امواج حرارة وامواج نور ومن هذا القبيل حرارة الحيوانات فانها تحصل من اتحاد الاكسجين
الهوا الذي تستنشقه بالهيدروجين والكربون اللذين في طعامها

تذنيب

في بيان الاصطلاحات التي ذكرناها في هذا الباب اعلم ان البخار والغاز شيئان لا يختلفان الا بكون البخار يسهل تحويله عاهو والغاز يعسر تحويله عاهو فبخار الماء يتحول الى ثلج بانحطاط حرارة قليلة واما غاز الهواء فلا يتحول عاهو كذلك

فالاوكسيجين غاز خفيف لا يرى عديم اللون والطعم والرائحة قابل للاشتعال وهو ضروري للحيوة ويكون خمس كتلة الهواء وثمانية اسباع وزن الماء ويوجد في الدم وانسجة الجسم في كل مكان

والهيدروجين غاز خفيف عديم اللون والطعم والرائحة قابل للاشتعال فاذا اشتعل في الهواء يتحد مع الاوكسيجين ويكون الماء ويوجد متحدا مع كثير من العناصر الاخر في المواد الحيوانية والنباتية

والكربون عنصر صلب ويوجد طبيعيا في الفحم ويوجد في جميع الحيوانات والنباتات ويكون جزءا من تركيبات كيميائية منتشرة في الكون انتشارا عظيما

واما الازوت فترد دكلة الاشيء في افواه علماء الافرنج عند كلامهم على النور والحرارة والكهربا وغيرها من القوى الطبيعية فيحلون ما اشكل عليهم حله من معميات الكون ويفكون ما استبهم من طلاسمه

ان قلت ما الذي دعى الطبيعيون الى افتراض وجود شيء لا يدرك بالحواس ولا يخضع للتجربة وينافض بعضه كل ما يعرف من اشياء الطبيعة

قلنا كان الطبيعيون الاقدمون يرون ان النور والحرارة ينتقلان من بعض الاجسام الى البعض بتماس الذرات من بعد فلما ناطوا في ذلك في العصور الحديثة وجدوه مما لا يعقل فافترضوا انهما يسيران من الاجسام

الاثير المحض وفلان اثيري اي مرفض في اصطلاحين الاول اصطلاح الطبيعيين وهو مادة رقيقة اللطف من الهواء كثيرا تنشره في الفضاء والثاني اصطلاح الطبي الكيمي وهو سيال خفيف تظهر سرعة الانتهاب لتحضيره من الكحول والى بعض الكبريتي وعند فلاسفة الرومان القدماء وفلاسفة العرب الذين اقتدوا بهم الاثير منير غير مرئي والعنصر رابع يتكون فيه فحمه اورفيه انه المادة الاصلية للعالم وعند مشائخ الهند سر من سر روح الوجود الذي منه نشأت الارواح الجزئية وعند اهل فارس هو اصل النار وعند الفلاطون هو مادة اخف من الهواء

المنيرة والحارة على صورة امواج فاجمعوا على قبول هذا الافتراض بالرغم لعدم كثير امن المجهولات ولكنهم اعتبروه امرا جليلا وهو على ارشي لترى تلك الامواج من النور والحرارة الينا من الشمس والكواكب وليس بينها وبينا هواء فاضطروا لفرض وجود حامل لتلك الامواج غير مادي لا يعني انه روحاني بل يعني انه شيء لم يصل لدرجة المادية فلا ترى عليه قوانينها فهو لا كل الابعاد والاحياز لا يخلو منه ذرة في الارض ولا في السماء وهو لا وزن له ولا اسم وغير قابل للانضغاط وغاية في اللطافة وهو كما قال المشاؤن بان الافلاك طبيعة خامسة ليس لها ثقل ولا وزن ولا لون

فصل

في الرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والمزوجة والهش والبلد والجفاف

اما الرطوبة كيفية تقتضي سهولة الافتراق والاتصال واليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاتصال والمطافة تطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال والمزوجة ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يعيد متصلا والهش هو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه اما البلد فاعلم ان هناك رطبا ويبلا ومتنعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الاتصاق والانفصال والمبلل ما يعوضه الرطوبة بمقارنة الرطب فان نقدت الرطوبة في باطنه فهو المتنع والجفاف قابل البلد

فصل

١١٥

في الثقيل والخفيف قال الشيخ في الحد هو الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله عليه مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما عليها حوالبها من الثقل بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله

والثقل عند علما الاخر نتيجة الجاذبية العامة التي تحرك الاجسام والجاذبية قوة تتجاذب بها الاجسام اوجزئياتها او قوة تجد فيها ميلا بعضها الى بعض او تحلها على مقاومته ما من شانه ان يحدث منها تباعدا او هي ناموس تجري عليه في ميلها بعضها الى بعض ومقاومته ما يخالف في الكل ليس

والجاذبية منها ما يكون بين الاجسام على البعد محسوسة ومنها ما يكون بين جزئياتها على البعد غير محسوسة فالاول تتناول جاذبية التشاقل والثقل او ما بين الاجسام من الميل المتبادل كميل الكواكب الى الشمس وميل حجر رفع في الهوا الى السقوط الى الارض والجاذبية المغنطيسية والجاذبية الكهربائية والثاني يكون اما بين جزئيات من نوع واحد او متجانسة فيسمى تماسكا او بين جزئيات غير متماثلة ولا متجانسة فيضمها في مركب واحد ويسمى الجذب الكيمياوي

واما الجاذبية العامة هي التي تفعل بين الاجسام على كل بعد من الابعاد فاعلم ان كل جسم

من

النفع ناموس الجاذبية العامة في الكون تبرانه كان ذات يوم فاب كمثرى فجذبت نحو الارض فتفكر في بعض القضايا بالعلة فقطعت اما من تفاحه فقال في بالها الذي اسقط هذه التفاحة الى الارض وما الذي يسقط الاحجار من قمم الجبال الى اسفل الا قوة الجذب العامة التي تسقط الاجسام هنا فدبر القمر اتحاد حول الارض والارض والسيارات حول الشمس ولم يزل على هذه الافكار حتى اكتشفت ناموس الجاذبية

وذهب الفيلسوف الطبرستاني الصابي المشهور مذهبا يخالف مذهب نيوتن اذ قال ان الجاذبية صفة من صفات الامكان او العضا ان الاجسام تجذب بعضها الى بعض للقوة جاذبة فيها بل لان الفضا يحني او تجذب فتحور فيه الاجسام بحذبه وافتح لذلك تجارب عديدة اثبت بها ان النور في سيره يجب ان يخضع لهذا الانحناء وحسب مقداره بالتدقيق فايدت ارصاد الكسوف حسابه

الناموس والناموسة في عرف الطبيعيين الطريقة الغير المتغيرة التي تجري الاشياء الطبيعية عليها

١١٦

من اجسام الكون يجذب غيره بقوة تناسب مقدار مادته وهذه الجاذبية تنقص كزيادة مربع البعد عنه وتزداد بنقصانه وناموس الجاذبية العامة يصدق على كل عوالم الكون كما يصدق على اجسام ارضنا فان جميع الاجرام السماوية مرتبطة بعضها ببعض بالجاذبية العامة فكل نجم من نجوم السما مرتبط بالارض وبقية الكواكب وكلها متوازنة ولذلك تهتدا في السما على الاشي فكان جاذبية الشمس للارض جعل خيوطا تمتد منها وتربط الارض وكان جاذبية النجوم خيوطا دقيقة تخرج منها وتلتف حول الارض بيضة وكان جاذبية الارض للشمس وبقية النجوم خيوط خارجة منها ومرتبطة بالشمس وبقية النجوم فكان الجبال والخيوط ترتبط الاجسام بعضها ببعض بكل الجاذبية العامة ترتبط ارضنا بالاجرام السماوية والاجرام السماوية بها وتشتها في نواحي السما

واما جاذبية الثقل فقد ظهر مما تقدم ان في الارض قوة تجذب بها الاجرام السماوية فبهذه القوة تجذب ايضا جميع الاجسام التي عليها نحو مركزها وتسمى ح جاذبية الثقل واذا قلنا ان هذا الجسم ثقله عشرة ارطال فالمراد ان الارض تجذبه اليها بقوة عشرة ارطال

المطلب الثاني في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل

في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات

كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ
الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساتها وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي
واما السواد فمن عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع
الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد
الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد
وقيل انها كيفيات متحققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصور المذكورة
بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد

فصل

في النور اختلف الحكماء في حقيقته فمنهم من زعم انه مادة لطيفة خارجة من جسم منير على خطوط مستقيمة
اجزائه صغيرة جدا ووقوعها على آلة البصر يحدث حاسية النور وهذا قول اسحق نيوتن وطائفة من الطبيعيين
ومنهم من زعم انه تموج مادة لطيفة مالئة الكون فتموجه يحدث في البصر حاسية النور كما ان
تموج الهواء يحدث في آلة السمع حاسية الصوت والمادة المشار اليها سميت اثيرا والرأي الغالب
الآن هو الثاني والنور يقطع كل ثانية سبعين الف فرسخ فيصل الينا النور من الشمس في مدة ثمان دقائق

فيكون

فيكون سيره في ساعة اثنين وخمسين مليونا من الفراسخ
وكل جسم بالنسبة الى النور اما منير اي يخرج منه نور واما شفاف اي ينفذ فيه النور كالهواء والزجاج واما شبيه
بالشفاف اي ينفذ فيه بعض النور كزجاج غير مصقول وقرطاس مزيت واما مظلم اي لا ينفذ فيه نور مطلقا
وخط نور واحد سمي شعاعا او شعاعة وعدة شعاع متوازية سميت عمودا وشعاع مجتمعة الى نقطة سميت
مخروطا ويخرج من كل جسم منظور شعاع من كل نقطة منه الى كل الجهات

فصل

في انعكاس النور وانكساره وانحلاله

اما انعكاس النور هو رجوعه عن جسم بعد وقوعه عليه من جسم منير فاذا كان الجسم الذي يقع عليه النور
خشن السطوح فلسبب خشونته تتفرق الاشعة عنه منتشرة منه الى كل الجهات فيرى ذلك الجسم من كل جهة
ويسمى النور المستطير واما اذا كان املس صقيلا فتندفع اشعة النور عنه الى جهة واحدة او الى جهات معينة
فلا نرى منه صور الاشباح الا اذا وقفنا في تلك الجهات المعينة ويسمى هذا النور النور المنعكس وبالنور المستطير
نرى الاشباح الظليلة نفسها وبالنور المنعكس نرى صورة الاشباح لا الاشباح نفسها لان الاجسام
الصقيلة التي يندفع عنها النور المنعكس لا تظهر هي به وانما تظهر به الاشباح التي اوقعته عليها كالمرآة
مثلا فانا لا نراها هي بالنور المنعكس بل نرى الاشباح التي توقع النور عليها واذا قيل فكيف نرى المرآة

نفسها فالجواب انا نراها بالنور المستطير فقط ولو كانت تامة الصقالة والشفافية لم نرها البتة ومن الشواهد
على ذلك ان زجاجة المرآت اذا تغيرت سهل على الانسان ان يعلم بوجودها لانها تخشن وكلما صفت عسر عليه
ذلك حتى ان كثيرين يرون صور الناس في المرآت فيحسبون الناس انفسهم لا صورهم لعدم علمهم بوجود المرآت
واعلم ان ناموس انعكاس النور هو ان زاوية الوقوع تعدل زاوية الانعكاس وتكون كلتا الشعاعة الواقعة
والمنعكسة في سطح واحد عمودي على سطح العاكس

واما انكسار النور يراد به انحراف النور عن جهة مسيره اذا جاوز من وسط شفاف الى اخر اكثف
او الطف منه فان اشعة النور اذا نفذت الهواء ووقعت على الماء مثلا فبعضها ينعكس الينا فنرى به الماء
والبعض الاخر ينفذ الماء فينكسر فيه اي ينحرف عن مسيره مثلا اذا وضعت ملعقة في كاس ماء رايناه معوجة

واما انحلال النور او الطيف الشمسي نور الشمس والنور الكهربائي ونور اللهيب الاعتيادي مركب
فاذا مرت شعاعة منه في منشور ينحل الى سبع مختلفة الالوان سميت الالوان الاصلية اي بنفسجي نيلي ازرق
اخضر اصفر برتقالي احمر وقد نظمها بعض

الوان طيف الشمس سبعة يرى ترتيبها فيه كما سيذكر بنفسجي ثم نيلي يلي وازرق يليه
ثم الاخضر واصفر وبرتقالي كذا وفي ختام الكل ياتي الاحمر

الطيف الشمسي بالفتح هو اشعة النور الملونة التي تنحل اليها ضوء الشمس بواسطة المنشور

تذنيبان

الاول اعلم ان كل لون من هذه الالوان السبعة بسيط اي لا ينحل الى الوان اخرى كما ينحل النور الابيض
الى هذه الاقسام ودليل ذلك انك اذا حللت نور الشمس في المنشور ثم القيت النور الاصفر من الانوار
السبعة مثلا على منشور اخر فانه ينكسر فيه ولكن لا ينحل بل يبقى لونه اصفر كما كان ولهذا تسمى هذه الالوان
السبعة الالوان البسيطة او الاصلية هذا هو المشهور وقال (ابروستر) واتباعه ان ثلثة من هذه
الالوان بسيطة وهي الاحمر والاصفر والازرق والبقية مركبة منها وانكر ذلك غيرهم ولكنهم وافقوهم
على انه يمكن تركيب بقية الالوان من هذه الثلثة وقال (يوحنا هرشل) بلون ثامن بسيط وراء الاحمر
واخر وراء البنفسجي وقال اخرون انها عشرة

الثاني قال قوم من الطبيعيين ان هذه الالوان للنور تحصل من اختلاف عدد الامواج لتموج
الاثير فانه متى هز الجسم المنير الاثير تموج وكلما زاد عدد امواجه قرب لونه من البنفسجي وكلما قل عددها
قرب من الاحمر فعدد امواج اللون الاحمر ٤٥٨ الف الف الف الف موجة في الثانية وعدد
امواج البنفسجي ٧٧٧ الف الف الف الف موجة في الثانية على ما حسبه الفيلسوف افرنسل

المطلب الثالث في الكيفيات المسموعة

فصل

في حقيقة الصوت قال صدر المتالهين علة حدوث الصوت تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف

او تفرق عنيف كفرع النقاره وقلع الكرباس فيحصل من كل الامرين تموج من جهة انفلات الهوا من الخارج او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهوا ان ينقاد للشكل والمرج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث الصدام بعد الصدام مع سكون فتبر سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهوا الذي عند الصماخ

واما الصوت عند حكما الافرنج اهتزاز في دقايق الاجسام ينتقل الى الاذن فتشعر به والدليل على ذلك كثيره

منها انا اذا ملانا كاسا من الزجاج ما الى نصفها وبللنا اصابعنا بالماء وفركنا جوانب الكاس حتى تصوت رايناان الماء يضطرب فيهاج قليلا وذلك لما من اهتزاز دقايقها واذا قرعنا جرسا او جسما اخر حتى يرتج بالنا مل شوناما اهتزاز واضح فيه واذا شددنا وترا وجرنا ما عليه قضيبا اهتز وسمع لاهتزازه صوتا فيتضح من هذه التجارب امثالها ان الاجسام اذا قرعت تهتز دقايقها فيحدث الصوت من اهتزازها ويسمى الجسم المهتز المحدث للصوت الجسم الصائت والجسم الناقل للصوت الى الاذن وهو الهوا غالبا الموصل ويكون مرتادا فاذا قرعنا جرسا فالجرس هو الصائت والهوا المحيط وسائر الموصل بين الجسم المهتز والاذن فيسمع الصوت وله لك اذا دق الجرس في وعاء فنفرغ الهوا منه لم يسمع له صوت تحته مع انه يهتز والهوا الذي مرتجوا خارج الوعاء

تتميم

اتفق علما الفلسفه على ان دقايق الاجسام متحركة على الدوام والذي حملهم على الاتفاق على ذلك هو سهولة تعليل الحوادث

الطبيعيه

قوله غالب وانما قلت غالبا لانه قد يوجد صوت شديد اذا جيء المراد الذي غاره كانت او سائلا او جامدا فصل الفقره منه

الطبيعيه به وليس انهم شاهدوا حركة الدقايق او اثبتوا بالبرهان القاطع ولكنهم لا يعرفون شكل تلك الحركة فربما كانت في خطوط مستقيمه او منحنيه ذهابا وايابا وربما كانت دايريه فتتحرك بها الدقيقة حول محورها او حول غيرها وربما كانت تالفة من هذه الحركات كلها معا او من بعضها فاذا وقعت هذه الحركة او هذه الاهتزازات على الاذن حصل منها الصوت واذا وقعت على العين حصل منها النور واذا وقعت على الاعضا الملامسه حصلت منها الحراره وذلك بشرط ان يكون عدد دقات معلومه من السرعه فتشرع ادراك النفس لهذه الاهتزازات بحسب القوى التي شبها الله في مشاعر الانسان

المطلب الرابع في الكيف المذوقه والمشمومه

فصل

في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول هو النفه وهو اما عادم حقيقة او عادم حسا فقط فان النحاس والحديد امثالهما مما لا تحلل منه شي يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا اخذ منهما برادة وطبخت تنفصل منها اجزا صغار تظهر لها طعم قوي واما الذي له طعم فبسايطه ستة اقسام الحرافه والملوحه والمرارة والدسومه والحلاوه والنفه والعفوصه والقبض والحموضه

فصل

في الروايح المشمومه ليس للانواع الروايح عندنا اسما الا من جهات ثلثه

احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين

وثانيها من جهة الملائمة للطبع والمخالفة له كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما

وثالثها ان يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف

القسم الثاني

في الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث تعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث

القسم الثالث

في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية الذي يعرض للكمية اولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة

والانحناء والتقعير والشكل واما المنفصل فقد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما

فصل

ومن اقسام العرض المضاف وهو على قسمين حقيقي ومشهوري

اما الحقيقي وهو الذي ليس له مهية سوى انه مضاف اي معقول المهية بالقياس الى غيره كالابوة لا كالاب فليس له مهية سوى القياس والاضافة الى البنوة

والمشهوري وهو الذي له مهية ليست مضافة من حيث ذاتها ولكن تلحقها الاضافة كالراس فان له مهية هو بها جسم مخصوص وليس مضافا من هذا الوجه ثم يلحقه اضافة الى البدن الذي هو راسه بسبب تلك الاضافة يقال له راس ذلك البدن والاضافة نسبة متكررة من الجانبين وقد يتعاكسان راسا براس كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة والبنوة وقد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية بالعلم الحصولي وقد لا يفتقر كالتيامن والتياسر ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الابهام والتحصل والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة والفعل والوحدة والتعدد والكثرة والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فذو الابناء له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم واحد عدم ابوته من حيث هو ابوة وان كان موجودا في ذاته

وباعتبارات اخر ويعرض الاضافة لجميع الموجودات فلله سبحانه كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي
وللكيف كالمشابه وللاين كالعالي ولمتى كالمقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى وللفعل
كالاشد تسخينا وللانفعال كالاشد تسخنا

فصل

في الاين والمتى الاين هو النسبة الى المكان ومتى هو النسبة الى الزمان او حد منه والحقيقي منها
النسبة الى ما لا يفضل عن الشي ككونه في مكانه الخاص به وكون الخسوف في ساعة معينة وغير الحقيقي بخلافه
ككون الشي في السماء وكون الخسوف في يوم كذا او شهر كذا وكل من الحقيقيين لا يجوز فيه الاشتراك مع
وحدة الاخر وانما يجوز مع تعدده بان يتصف اشيا كثيرة بالكون في مكان معين مع تغاير الزمان او الكون
في زمان واحد مع تعدد المكان وغير الحقيقي يجوز فيه ذلك مطلقا

تذنيب

كون الشي في المكان او الزمان ليس ككون الشي في نفسه لان الشي يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة
الى المكان والزمان فوجود الشي في نفسه قبل وجوده فيهما ولو كان وجود الشي في المكان نفس وجوده في الاعيان
لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان لشي واحد وجودات كثيرة وليس ايضا ككون السواد في الجسم
لان كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشي في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل

وجوده عند زواله عن مكان ثم اذا حصل في مكان اخر صار المعدوم بعينه معادا

فصل

في الوضع وهو هيئة للجسم تحصل من نسبة اجزائه بعضها الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس
الى الجهات في الموازاة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والتربع والافتراش
وهذه النسبة اضافة للاجزاء ووضع للكل فكون الجسم بحيث في اجزائه هذه الاضافات هو الوضع

فصل

في الجدة ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله او بعضه
بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون
القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان
هذا من مقولة المضاف لا غير

فصل

في مقولتي ان يفعل وان ينفعل فالاول هو التاثير التدريجي كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن اما الثاني
هو التاثر التدريجي كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي
بينهما من تجدد التاثير والتاثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرا ليس من ان يفعل وان ينفعل
في شي بل اما كيف كما في المثال المذكور او كم او وضع او غير ذلك تمت المقالة الثانية من الفن الاول

وبنستعين

١٢٧ في الفلسفة الاولى بيد مصنفه العبد الخاطي تراب اقدام الحكماء والمجتهدين رضا قلي بن حسن المشتهر بالشريعة
الطهراني الكلكلي سامحهما الله يوم يوخذ بالنواصي واوتيا كتابهما بيمينهما وحوسبا حسابا يسيرا في ١٩ شهر رجب الاصب
١٣٤٩

الفن الثاني من كتاب تلخيص الفلسفه في ازاحة الجهل والسفسطه في الالهيات بالمعنى الاخص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تنزه بعزة ذاته عن جهات الملك وسمات الملكوت وتقدس بجلال وجهه عن حدود الكون من اوج الجبروت الى حضيض الناسوت وتعالى بمجد قدسه عما تعقل وتخيل من خفايا اللاهوت وخبايا الهاهوت وتكبر بهوية كنهه وغيب ذاته عن جمع العوالم جميعها في مجمع عالم الياقوت وكلت المشاعر والمدارك والافهام في كنه كماله وحارت العقول والفكر والاوهام في نور جماله وقصرت الالسنة والاقلام عن التعبير في هوا معرفته والسير في فضا هند

وعجزت الابصار والاحلام عن رؤية طلعته ورؤيا حضرته جل جليل جلال وجهه الاجل من ان يذكر الا بجلال وهو المتوحد بتاج الاجلال المتفرد بالكليل العظمة على عرش الاستقلال اسماؤه انواره وله الاسماء الحسنى امثاله اطواره وله الامثال العليا صفاته الكمالية ذاته الاحد وسماته الفعلية ظهوراته من الازل الى الابد فهو في النعوت الجمالية والجلالية والصفات الذاتية والفعلية مقدس عن الاقتران والحد ومتعال عن التجزية والعد والصلوة والسلام على مجمل مفصلات الاكوان ومفصل مجملات الامكان سيد ما في الوجود صاحب لوا الحمد والمقام المحمود المرقع بالعما حبيب الله محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين صل اللهم عليهم الى الابد بلا امد صلوة مقدسه عن الحد والعدد وسلم تسليما كثيرا

الفن الثاني

في الالهيات بالمعنى الاخص وفيه مقاصد

المقصد الاول

في احكام ذات الواجب بهر برهانه وفيه فصول

فصل

في اثبات الواجب تع اعلم ان اعظم البراهين واسد الطرق وانور المسالك واشرفها واحكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته

وذلك لان اظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس حقيقة الواجب تع وليس شيء من الاشياء غير الحق الاول نفس حقيقة الوجود لان غيره اما مهية من المهيات او وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص او قصور او عدم فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته وواجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا حد له ولا نهاية له ولا يشوبه شيء اخر من عموم او خصوص او صفة غير الوجود بخلاف غيره

فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء موجودا لان غير حقيقة الوجود اما مهية من المهيات ومعلوم انها من حيث ذاتها غير موجودة او وجود ناقص غير تام فلا محالة يلزمه تركيب وتخصيص بمرتبة معينة وحد خاص من مطلق الوجود فيفتقر بالضرورة الى سبب به يتم وجوده ومحدد يحدده بحده الخاص ويخرجه من القوة الى الفعل ومن الامكان الى الوجوب اذ كل ما ليست حقيقته حقيقة الوجود فلا يقتضي مهية وجود ولا هوية حدا خاصا من الوجود فيحتاج الى قاهر عليه محدد له مفيد لمرتبة المعينة في الوجود

وذلك

وذلك المقتضي يجب ان يكون مقدما في الوجود على الجميع تقدم البسيط على المركب والواحد على الكثير والتام على الناقص والغني على الفقير والفياض على المفاض عليه فحقيقة الحق الاول هو البرهان على ذاته والبرهان على كل شيء كما قال جل شانه اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وفي الدعاء المنسوب الى السيد الشهداء عليه السلام حيث يقول الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك او متى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليك رقيبا وخسرت صفقة عبد لم يجعل من حبك نصيبا وفي دعاء ابي حمزة الثمالي المروي من السيد الساجدين بك عرفتك وانت دللتني عليك ودعوتني اليك بيت تجلى لي المحبوب من كل وجهة فشاهدته في كل معنى وصورة فهذه سبيل الصديقين الذين يتولون به اليه ويستدلون به عليه ويستشهدون بوجوده على ساير الاشياء لا بوجود الاشياء عليه كما في طريقة غيرهم من السالكين الذين يستدلون بوجود الاثار على الصفات وبالصفات على الذات وهي طرق كثيرة

منها

طريقة الحكماء الطبيعيين ولهم طريقان

الاول طريقة الحركة بنفسها وهو الاستدلال من الحركات وسنشير الى ان المتحرك لا يوجب

٥ حركة بل يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محالة تنتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل

الثاني مسلك اخر للطبيعيين مبني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره

ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل فهي اشرف

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة لنفس لان تاثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع له بالقياس الى ما لا وضع له

وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى تجوهرا واشرف وجودا من ساير القوى الجرمانية فموجدها لا محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته

ومنها

طريقة اهل الكلام فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل

فصل

٦ في توحيده تعالى لما كان الواجب تعالى تنتهي اليه سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفا على شيء ولا متعلقا لشيء فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى واذا تقرر هذا

فنقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما او كلاهما وهو خرق الفرض فلكل منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودي ليس للاخر ولا مترشحا منه فايضا من عنده فيكون كل منهما عادما لكمال وجودي وفاقدا لمرتبة وجودية فلم يكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية ووجوب الوجود بل مولفا من جهتين ومصداقا لوجود شيء وفقد شيء اخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناطا لوجوب نحو من الوجود وامكان نحو اخر منه او امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعا لجميع النشات الوجودية والاطوار الكونية والشئون الكمالية فلا مكافي له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه بل ذاته من كمال الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات وينبوع

كل الخيرات فيكون تاما وفوق التمام

برهان اخر

استدل به في المشهور على هذا المقصد بانه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددا كان وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد عارضا لهما لان الحكم اللازم ملزوم للاتحاد واللازم وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا

وهم وازاحة

اعترض ابن كمونة البغدادي على هذا البرهان بانه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما

ووجه ازاحة هذا الوهم الذي تبلدت الاذهان وتشوشت الطبايع ان هذه الشبهة شديدة الورود

على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه

واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من المهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من الوجود الحقيقي الذي هي مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات

كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم

فصل

في ان اله العالم واحد لا شريك له في الايجاد اعلم ان البراهين الماضية انما دلت على ان الواجب بالذات واحد والان نريد ان نبين وحدة الاله الخالق للعالم اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب كون الاله المؤثر في العالم واحد

فنقول قد علم ان واجب الوجود بذاته واحد لا شريك له في الوجوب الذاتي بل في حقيقة الوجود وكل موجود سواه ممكن بذاته وبه صار واجبا موجودا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتقائها اليه تعالى يلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته فالاشياء كلها بالقياس اليه محدثة ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة عنه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها فكذا حال وجودات الاشياء فالكل من عند الله

بل نقول لا تحقق ان الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حد نفسه وغيره ليس موجودا في نفسه وانما يكون موجوديتها باعتبار انتسابها اليه تعالى وان التاثير والايجاد حقيقة انما هو افادة الفاعل نفس ذات المعلول متعلقة ومرتبطة بنفسه بحيث يصير بارتباطها به مبدأ لانتزاع الوجود منها ومصداقا لحمل الموجود عليها اذ الشيء

ما لم يكن موجودا وموجودا في نفس حقيقته لا يصير امرا اخر بارتباطه موجودا فقد ثبت ان التاثير والايجاد الحقيقي والفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته كما ان الوجود الحقيقي يختص به تعالى وهو واحد كما بينا فلا مؤثر في الوجود الا هو وكما ان كونه موجودا حقيقيا لا غير لا يوجب ان لا يكون غيره موجودا اصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا لا غير لا يوجب ان لا يكون غيره فاعلا وانما يلزم نفي الفاعلية الحقيقية عن غيره فكون الوجود مطلقا معلولا له تعالى حقيقة لا ينافي اثبات الوسائط والروابط مثل العقول والنفوس والطبائع على ما فعله الحكماء اذ لا تاثير للوسائط عندهم الا في التصحيح والاعداد دون التاثير والايجاد كما توهمه ابو البركات البغدادي

وهم وهدم

واما ما تمسك به الثنوية القائلون بوجود اصلين قديمين فاعل الخير المسمى بيزدان وفاعل الشر المسمى باهرمن بانا نجد خيرات في هذا العالم وشرورا مثل القحط والغلاء والوباء والامراض والفتن والمحن وامثال ذلك والعقل لا يسوغ صدور هذه الشرور من المبدأ الخير المحض فهي من مبدأ شرير غيره سموه اهرمن واعتقدوا قدمه وانه فاعل مستقل للشرور وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشرائع بالشيطان عن مذهبهم الباطل وان الشيطان ليس قديما وانه مخلوق لله تعالى وليس فاعلا مستقلا اذ الوجود الامكاني بالاطلاق مجعول لله تعالى

فنقول ان الشر شران حقيقي وغير حقيقي والشر الحقيقي لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات

١١ او عدم كمال الذات ولو كان امرا وجوديا كان اما شرا لنفسه او اما شرا لغيره فان كان الاول لم يوجد نفسه
وقد فرضناه موجودا هف وايضا كيف يقتضي شيء موجود عدم ذاته او عدم كمال ذاته والاشياء اطالبة
لكمالات ذواتها فاذا لم يقتض موجود عدم ذاته ولا عدم كمال ذاته فلا يكون شرا لذاته وان كان الثاني
فكون شيء موجودا شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا اصلا
فهذا الشق الثالث لم يكن ما فرضناه شرا شرا للعلم الضروري بان ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال شيء لا يكون
شرا لذلك الشيء واما على الشقين الاولين فليس الشر الا ذلك العدم لا نفس وجود ذلك الشيء الا بالعرض
فثبت ان الشر الحقيقي لا وجود له اصلا وانت اذا تاملت الاشياء واستقريت حال الشر وجدت
كل ما يطلق عليه اسم الشر اما عدما محضا او امرا موجودا يؤدي الى عدم فانه يطلق اسم الشر على الموت والجهل البسيط
والضعف ونقصان الخلقة ولا شك ان هذه وامثالها عدميات وقد يطلق على ما هو مثل الالم
والوجع المدرك ادراك لا مرمناف لو لم يكن ذلك الادراك لم يكن هذا النحو من الشر فان الامر المنافي
للخير قد لا يكون مدركا كتفرق الاتصال اذا حصل في جسم غير شاعر وقد يكون مدركا كمن يتالم بقطع عضو
بسكين او بتفرق اتصاله بواسطة مبددة ممزقة فيكون قد اجتمع هناك شران عدم وادراك عدم والاول
شر بالذات وحقيقي والاخر شر بالعرض وغير حقيقي بحسب جليل النظر واما بحسب دقيق النظر
فالاخر ايضا شر حقيقي ان كان المدرك قوة ذلك العضو السارية فيه وهي الالمة التي يستعملها النفس

فتدرك

١٢ فتدرك بها تفرق الاتصال الواردة على نفس ذلك العضو العامل لتلك القوة السارية فيه فان ادركت
بقوة اخرى عقلا او حسا لم يكن ذلك الالم الشديد اذ في الاول قد ادرك نفس الشر الذي هو عدم الاتصال
وفي الثاني ادركت صورته لا نفسه والشر بالذات نفس العدم لا صورة اخرى التي هي بازائها فالتحقيق
ان في الالم الحاصل عند تفرق الاتصال العضو بواسطة ممزقة ثلثة امور تفرق الاتصال حاصل في العضو وبعد
قريب وجودي لذلك التفرق وهو الحرارة المقتضية له والثالث ادراك تلك الحرارة ولا شك
ان تفرق الاتصال لكونه عدميا شر حقيقي ولا شك ان الحرارة في نفسها امر وجودي فلا يكون شرا
حقيقيا بل شريتها لكونها مودية الى الشر الذي هو عدم الاتصال واما الادراك فان كان ادراكا لجوهر تلك الحرارة
فيجب ان لا يكون ادراكها من هذه الجهة شرا ولا الما الا بالعرض وان كان ادراكا لها من حيث تاديتها
للتفرق كانت هذه الحيثية راجعة الى ادراك التفرق فقد ادرك امران حرارة مستلزمة لتفرق الاتصال
فيكون اذى فلا يخلو ان كان المدرك هو بعينه العضو المضرور او القوة السارية فيه فيكون هذا الادراك
عين الامر العدمي فهو شر حقيقي قد حصل وان كان المدرك قوة اخرى متعقل وتخيل تفرق الاتصال
كان حاصلا في عضوه وقتا اخر او عضو ولده او صديقه فكان هذا الادراك ادراك امر وجودي متعلق
بامر عدمي فيكون شرا بالعرض لا بالذات فعلم ان الشر الحقيقي لا ذات له وانما الذي له الشر امر
عدمي لازم لامر وجودي او امر وجودي يلزمه عدم وهو عدم كماله الثاني او لا عدم ذاته فتبين ان الشر

اعلم ان في هذا المسلك خللين من وجهين احدهما
انه لا يسعد العباد من رحمة الله ويسني فيهم برهم و
كل ما يسعد الناس ويهواه شرف الانواع الثلاثة من
رحمة الله ويسني فيهم برهم وهو كاذب مستحيل اما
بيان الكبرى فلانه قد ثبت بالبرهان والنقل عناية
الله في حق هذا النوع بالخير وسيأتي فهم الى رضوانه
واما الصغرى فلان عناية كل شيء معروفة الى افضل
كل شيء غيره فاذا راى ربه يوثر غيره عليه ويريد به الخير
والعذاب لاجل غيره نفس من رحمته ومذم مع عبوديته
وماله ان يكون ذلك الشيء خيرا منه فانه الكمال خير المحبو
خير لنفسه وليس ما يوديه صريحا وافانه خيرا لهذا المحبو
بالاذى والمصيبة وخالف الشك شك خير من يقين شر
والوجدان ح ان القسم الثاني وهو الموجود الذي شره
شر قليل الامكان موجود اكثر من خيره شر فيلزم صدوره
جميعا من المبدء الاول فيلزم الوقوع فيما وقع الهرب عنه
من صدور الشر المحض عنه تعالى والمحال وجوده خيرا لم يزم شر
قيل فالكلام عائد في لزوم ما هو شر لما هو خير فان اجابوا
بان هذا الشر امر عدمي يرجع الى قصور وجوده المعلول عن
وجود علته والعدم ما هو عدم غير صادر عن سبب
فلما ليس الكلام في الشرور التي تنسب الاعدام انما الكلام
في مبادئها التي هي امور وجودية توجب الالام والاضرار
والاملاك لان ضرورة العقل قاضية بانتهاء الصدور
موجود شرير من المبدء الرحيم الموجد الملك الحق
لشر لا يحد ولا يحصى فالاشكال باق في صدور مثل هذا
الشر بالذات عن مبدء الملك القدوس الكثير الخير والفاعل
العذاب الاليم والملاها ومنعها من الفوز بالسعادة
العالية والنعيم السرمدي فكيف يتهم من هذا الاشكال اجابوا

بقية ص ١٤

لا يستدعي فاعلا اصلا كما زعم المجوس لانه عدم او عدمي واما الفاعل للوجود او الوجودي

طريقة اخرى

ان الاشياء اما ان تكون خيرة محضة او شرا محضا او خيرا غالبا او شرا غالبا او يتساوى فيها الخير والشر اصلا والاقسام خمسة احدها الخير الذي لا شر فيه اصلا والثاني الشر الذي لا خير فيه اصلا والثالث ما يكون خيرا غالبا على الشر به والرابع عكس ذلك والخامس ما يتساوى فيه الامران وان يدخل في خير الوجود من هذه الخمسة الاقسام خير محض او الخير الغالب عليه فالخير المحض كالعقول القادسة فانها موجودات بالفعل ليس لها حالة منتظرة اما الذي يكون خيره غالبا فكسائر الموجودات لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الباقيات ما كانت صالحة لوجود لها حرم الوجود لانه في الشر الغالب يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وفي الشر المساوي يلزم ترجيح المساوي على المساوي بلا مرجح فاذا لم يكونا موجودين لم يكن الشر المحض موجودا بطريق اولى وهذه طريقة ارسطوطاليس في دفع شبهة الثنوية وقد تفاخر بهذا الدفع وذلك لان ما هو مناط الشبهة من تقسيم الوجود الى الخير والشر جعله مناط الدفع اما الطريقة الاولى فهي لسائر افلاطون الالهي وذوق جميعهم فيين المشربين اذ على مشرب افلاطون الشرور اعدام وللاعدام علة الوجوده فان العدم يرجح الى العدم كما ان الوجود يرجح الى الوجود واما على مشرب ارسطو فلانها وان كانت موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير قليلة الشر لا يليق بالحكيم ايجادها كما علمت فهي مستندة الى مبدأ الخيرات غاية حاجة الى مبدأ موجود عليه

فصل

في بساطته

في بساطته تعالى واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس يتالف الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة
والصورة العينيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية حملية كالشرطية كالجنس والفصل بيانه ان كل ما هو مركب
كان للعقل ان ينظر اليه والى اجزائه منه وقايس بينها بالوجود ان يحكم بتقدم ذلك الجزء تقدما بالطبع فيكون بحسب
جوهر ذاته مفتقرا الى جزء متحققا بتحققه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود والمفروض انه واجب الوجود هذا خلف

فصل

في ان بسيط الحقيقة كل الاشياء كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوجه ما كل الاشياء اذ ليس شيء منها الا ما هو
من باب النقايص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحينئذ كون ج ان كانت
بعينها حيثية كونه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته كانت ذاته امرا عدميا
ولكان كل من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الجميع مركب
الذات والوجب الذهن من معنى وجودي يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره من
الامور المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة مطلقا فينعكس نقيضه كل ما هو بسيط
الحقيقة فغير مسلوب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة بها هو كذا
فثبت البسيط الحق من الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام وبهذا ثبت ان
علمه بالموجودات علم بسيط وحضورها عنده على وجه اعلى واتم لان العلم عبارة عن الوجود بشرط ان لا يكون

بمنع كون الشرور الواقعة منه في العباد والكثير من الحيوانات
الجهل بسببه وساوسه اياها الا ان هذا لا يمنع كونه
شره الكثير من خيره او مساويا له والكلام انما هو فيما
الى الانسان مقصورا على كونه كذلك بل القياس الى
كل فرد فرد وغاية البعد ما يعود الاشكال وكونه مهلكا
مضلا اكثر الناس وكان الواجب ان لا تقطر الالهية
عن الجود من صلاح الشخص ونظام الكل كيف والكل
افاده منه عالة اليه وكل ما يفعله الخير يجب ان يكون
خيرا حسنا بحسب ما يليق بذاته فالموجودات
الصادرة عن الخير الاول لا بد وان تكون على الامر
اللائق شيئا فشيئا والا لاد الامر الى العبث فالخير الاول
وتيطرق ظن انه تعالى يجد سبيلا الى افاضة النظام
واصلاح الانام الا بادخال الشرور من الشيطان
او ما يجري مجراه على العاجز المسكين فالجواب ان
بعيد ما عاجزا فانه لا يعبد به الا الاله محمد نفسه
عاجزا فقد صح يستحق الى قوى عزيز قد قهر عنه الافة
الخير فقد ثبت ان الشر فاذا كان هو عاجزا اشد قهرا من الخير
الى العجز تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

مخلوطا بمادة فافهم واغتنم

المقصد الثاني

في احكام صفاته علت اياته وفيه فصول

فصل

في توحيد صفاته الكمالية ان صفاته تعالى عين ذاته لا كما يقوله الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث والتحقيق من نفي مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند بعضهم بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من ان وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها بحسب المفهوم موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وقول وفعل وكما ان وجود الممكن بالذات والمهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا مهية له

فصل

في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته حاضر لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة فكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها لان المادة منبع العدم والغيبة اذ كل جزء من الجسم

اي من ادراك ذاته

فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هو اشد براءة من المادة فهي اصح حضورا لذاتها اذ ذاتها المحسوسة على ذاتها ثم المتخيلة على مرايتها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته ومعقول ذاته باجل عقل وذاته مبدأ كل فيض وجود فبذاته يعقل كل الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود ما يدركها لان كل صورة ادراكية وليكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحوا اخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم يكن هي هي

واذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصور متباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود اخر عرضت لهما اضافة المعقولية والعاقلية كاللاب والابن والملك والمدينة وساير الامور المضافة التي عرضتها الاضافة بعد وجود الذات والا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها وقد فرضناها كذلك هف فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة في حد نفسها مع فرض تفردها عما عداها هي معقولة فيكون عاقلة ايضا اذ المعقولية لا يتصور وجودها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا ان ههنا ذاتا تعقل الاشياء المعقولة ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضناه فظهر وتبين مما ذكر

ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية
والخيالية والحسية حتى ان الجوهر الحساس منا يتحد مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء
والارض وغيرها من الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فتدبر

فصل

في كيفية علمه تعالى بكل شيء ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة فكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها تتعلق
بكل شيء ويجب ان يكون وجودا يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى به من نفسه
اي واجب الوجود
لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب اكد من الامكان فكذا علمه تعالى يجب
ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
اذ لو بقي شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علما به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجه وجهلا بوجه اخر وصرف
حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا لم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه راجع الى وجوده
فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء
كيف وهو محقق الحقايق ومشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى
حضور كل شيء فما عنده هي الحقايق المتاصلة التي نزلت هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال

فصل

في مراتب

في مراتب علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا

منها العناية وهي على ما يراه المشاؤون ومن يحذو حذوهم كالشيخين نقش زايد على ذاته لها محل هو ذاته
وهي عبارة عن علمه تعالى بما عليه الوجود من الاشياء الكلية والجزئية الواقعة في النظام الكلي على الوجه الكلي المقتضي
للخير والكمال على وجه الرضا المودي لوجود النظام على افضل ما في الامكان اتم تادية ومرضيا بها عنده تعالى وعلى راي
من لا يثبت صورا في ذاته تعالى زايدة عليه كالرواقيين واصحابهم سيما الشيخ الالهي كون ذاته تعالى بحيث يفيض
عنه صور الاشياء معقولة له مشاهدة عنده مرضيا لديه فليس لها محل بل هو علم بسيط قائم بذاته مقدس
عن شايبة كثرة وتفصيل محيط بجميع الاشياء

ومنها القلم واللوح فالقلم موجود عقلي متوسط بين الله وبين خلقه فيه جميع صور الاشياء على الوجه العقلي
وهو ايضا عقل بسيط الا انه دون الحق الاول في البساطة والشرف وايضا الحق الاول واحد حقيقي بسيط
من كل وجه والعقول الفعالة متعددة والى تلك الاقلام اشار بقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله ولله خزائن السموات والارض وانما سمي العقل
الفعال قلما لانه شانه تصوير الحقايق في الواح النفوس وصحايف القلوب وبه يستكمل النفوس بالصور العلمية
ويخرج ذاتها من القوة الى الفعل كما بالاقلام تنتقش الالواح والصحايف وتتصور مادتها بصور الارقام
ونقوش الكتابة واما اللوح فهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله منه

ومنها القضاء والقدر فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقايقها الكلية وصورها العقلية في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع وتلك مرتبطة بالحق الاول موجودة في صقع الهية لا ينبغي عدمها من جملة العالم
بمعنى ما سوى الله بل الحق انها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة لانها صور علمه التفصيلي بما عداه ولذلك قال تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه فالعالم كلها جوده ورحمته به يجب ان يكون قبل الجود والرحمة فلو كانت
تلك الخزائن من جملة جوده اي مخلوقاته ومقدوراته فلا بد لها ايضا خزائن سابقة عليها فظهر ان خزائن الله ليست
من جملة المصنوعات والافاعيل بل هي سرادقات نورية ولمعات جمالية وجلالية

واما القدر فهو قدران قدر علمي وقدر خارجي فالاول عبارة عن وجود تلك الاشياء مقدرة مصورة بشخصياتها
وجزئياتها في قوة ادراكية ونفس انطباعية واما الثاني فهو عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
مرهونة باوقاتها وازمنتها موقوفة على موادها واستعداداتها متسلسلة من غير انقطاع كما قال تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقال وما ننزله الا بقدر معلوم واشار الى
القدر العلمي بقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب

فصل

في سمعه وبصره ٣ لما ثبت علمه بالجزئيات على ما هي عليه ومن جملتها المسموعات من الحروف
والاصوات والمبصرات ذوات الاضواء والالوان فهو سبحانه يدركها لا محالة بلا آلة وجارحة

ولكن ادراكا حقا بنفس ذاته النوري الذي يظهر ويتنور به على جميع الاشياء كما يدرك ساير المحسوسات كذلك
فذاته سبحانه بهذا الاعتبار سمعه وبصره وهو السميع البصير واما عدم وروده بوصفه تعالى بالشام والذائق واللامس
مع علمه سبحانه بالمشمومات والمذوقات والملموسات فلايهامه التجسم تعالى عنه ربنا وتقدس سئل
مولينا الجواد كيف ربنا سميعا قال انه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم نصفه بالسمع المعقول في الناس
وكذلك سميناه بصيرا لانه لا يخفى عليه ما يدرك الابصار من لون وشخص وغير ذلك ولم نصفه بنظر لحظ العين

فصل

في قدرته تعالى واذ ثبت ان الوجود كله فعله سبحانه تعالى لا مدخل لغيره فيه وقد صدر عنه على وفق علمه صدورا غير متكثرة
ولا مقهور ولا مغلوب ولا مضرور فبان انه سبحانه على كل شيء قدير وبكل شيء بصير وانه سبحانه مختار في فعله اختيارا
اجل واعلى من اختيارنا لان الاختيار فينا مشوب بنحو من الاضطرار وذلك لتجدد الاغراض واختلاف الدواعي
وتفنن الارادات وسنوح الحالات فينا والمرجح انما يرد علينا من خارج بخلافه جل جلاله فان صفاته
جميعا نفس ذاته المقدسة عن التغير والحدثان

فصل

في ارادته تعالى واما ارادته فهي من حيث نسبتها اليه عز وجل عين ذاته واما من حيث اضافتها الى المراد
فانها محدثة الا انها ليست كارادتنا مقدمة على الفعل بل هو هناك نفس الفعل والايجاد قال مولينا الكاظم

عليه السلام الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك
لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق فارادة الله تعالى هي الفعل لا غير
يقول له كن فيكون لا بلفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف رواه في كتاب التوحيد
قال الله عز وجل انما امره اذا اراد لشيء ان يقول له كن فيكون

تتميم

قدرته تعالى عبارة عن كون ذاته بذاته بحيث يصدر عنه الموجودات لاجل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته
ولا يعتبر في القدرة الا تعين الفعل بالمشية سواء كانت المشية يصح عليها التغير او لا فالقادر من ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء شاء ففعل دائما او لم يشأ فلم يفعل والشرطية غير معلقة الصحة بصدق كل من طرفيها
بل قد يصح ان يكون احد طرفيها او كلاهما مما يكذب كما حقق في محله وارادته سبحانه وتعالى بالنسبة اليه سبحانه
عبارة عن كون ذاته بذاته داعيا لصدور الموجودات عنه على وجه الخير والصلاح لاجل علمه بالنظام الاوفق
فاذا نسبت اليه الموجودات من حيث انها صادرة عن علمه تعالى كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسبت اليه
من حيث ان علمه كاف في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار ارادة وعدم ارادته سبحانه الشرور مع احاطة
علمه بكل شيء لا ينافي كون ارادته الخير عن علمه عز وجل فان وزان ارادته بالنسبة الى صفة العلم وزان السمع
والبصر بعينه فكما ان السمع سمع لكل مسموع لا لكل شيء والبصر بصر بالقياس الى كل مبصر لا الى كل شيء فكذلك

ارادته الحقة فذاته سبحانه علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن وسمع لكل شيء مسموع وبصر لكل شيء مبصر وقدرة
على كل شيء مقدور عليه مع ان الشرور ايضا مراده ومقتضيه بالعرض اي بما هي لوازم للخيرات الغالبة عليها وان
لم يكن مراده بالذات اي بما هي شرور وهي من حيث تعينها للخيرات خيرات ومراده كما انها معلومة فلم تخرج
عن احاطة العلم بها

ولما كانت ارادته بالنسبة الى المراد نفس الايجاد فكلما اراد شيئا وجد فقدرته عامة وسعت كل شيء واما
الممتنع فليس بشيء حتى تسعه القدرة فعدم دخوله تحت الوجود ليس نقصا على ذلك ولا نقصا على الله تعالى روي
في كتاب التوحيد باسناده عن مولينا الصادق عليه السلام قال قيل لامير المؤمنين عليه السلام هل يقدر ربك
ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضة قال ان الله لا ينسب الى العجز والذي سئلني لا يكون

فصل

في حيوته سبحانه حيوته عبارة عن نوريته المحضة المستلزمة للادراك والفعل فان الحي هو الدراك الفعال ولما كانت
الصفتان عين ذاته تعالى فذاته بذاته حيوته وكل حيوة غيرها فانما رشحة من حيوته وهو الحي بالحقيقة لا اله الا هو

فصل

في كلامه سبحانه الكلام ليس كما قالته الاشاعرة صفة نفسية ومعاني قديمة قائمة بذاته تعالى سموها الكلام
النفسي لانه غير معقول والا لكان علما لا كلاما وليس عبارة عن مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة

على المعاني والا لكان كل كلام كلام الله تعالى ولا يفيد التقييد بكونه على قصد اعلام الغير من قبل الله تعالى او على قصد
الالقاء من قبله اذ الكل من عنده ولو اريد بلا واسطة فهو غير جائز ايضا والا لم يكن اصواتا وحروفا بل هو عبارة
عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات والكلام
قران وفرقان باعتبارين وهو غير الكتاب لانه من عالم الخلق وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون والكلام من عالم الامر ومنزله القلوب والصدور
لقوله نزل به الروح الامين على قلبك باذن الله وقوله بل هو ايات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب يدركه كل احد وكتبنا في
الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية والقران كان
خلق النبي دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين ادم وعيسى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم
خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وادم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته وانت الكتاب
المبين الذي باحرفه يظهر المضمر وعيسى قوله الحاصل بامر وكلمته القاها الى مريم وروح منه والمخلوق
باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين فمن زعم خلاف ذلك فقد اخطاء

تتميم

المتكلم من قام به الكلام والكاتب من اوجد الكلام اي الكتاب ولكل منهما مراتب فكل كتاب كلام

من وجه وكل كلام ايضا كتاب من وجه اخر اذ كل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم ايضا بوجه مثال ذلك
في الشاهد الانسان اذا تكلم بكلام في المعهود وقد صدرت عن نفسه في الواح صدره ومنازل اصواته ومخارج حروفه
اشكال حرفية وهيئات كلامه فنفسه ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا بقلم قدرته في لوح نفسه بفتح الفاء ثم في منازل
اصواته وشخصه ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه وكن من الناصحين المصلحين
ولا تكن من المتخاصمين

فصل

في محبته تعالى محبته سبحانه للعبد عبارة عن كشفه الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه وعن تمكينه اياه من القرب
اليه وارادته ذلك به في الازل فحبه لمن احبه ازلي مهما اضيفت اليه الارادة الازلية التي اقتضت ذلك
واذا اضيفت الى فعله الذي يكشف به الحجاب عن قلب عبده فهو حادث بحدوث السبب المقتضي له
كما قال سبحانه لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فيكون تقربه بالنوافل سببا لصفاء
باطنه وارتفاع الحجاب عن قلبه وحصوله في درجة القرب من ربه ومحبة العبد لله تعالى ميله الى درك هذا الكمال
الذي هو مفلس عنه فاقد له فلا جرم يشتاق الى ما فاته منه واذا ادرك منه شيئا يلتذ به والشوق والمحبة
بهذا المعنى محال على الله تعالى

تنبيه

كل ما يطلق عليه سبحانه وتعالى وعلى غيره فانما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة حتى ان الوجود
الذي هو اعم الاشياء اشتراكا لا يشمله وغيره على نهج واحد بل كل ما سواه وجوداتها ظلال واشباح

٢٥ محاكيه لوجوده سبحانه وهكذا في سايرصفاته كالعلم والقدره والاراده والحيوة والرحمة والغضب والحيا وغيرها
فكل ذلك لاشبيه فيه لخالق الخلق بل هو في حق الخلق بصحبة نقص ومشين لخلافه في حق الخالق فانه مقدس
عن القصورات والنقايص وانما يطلق في حقه تعالى باعتبار غاياتها التي هي الكمالات دون مباديها
التي هي النقايص وواضع اللغات انما وضع هذه الاسامي اولا للخلق لانها اسبق الى العقول والافهام
وفهم معانيها في حقه تعسر اجدا وبيانها اعسر منه بل كل ما قيد في تقريبها الى الافهام فهو بعيد من
وجه ولعله الى هذا المعنى اشار من قال من عرف الله كل لسانه

تعقيب

بل الحق انه كما لا يجوز لغيره سبحانه الاحاطة بمعرفة كنه ذاته سبحانه فكذلك لا يجوز الاحاطة بمعرفة كنه صفاته
عز وجل وكل ما وصفه به العقلاء فانما هو على قدر افهامهم وحسب وسعهم فانهم انما يصفونه بالصفات
التي الفوها وشاهدوها في انفسهم مع سلب النقايص الناشيه عن انسابها اليهم نوع من المقابله
ولو ذكر لهم من صفاته عز وجل ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه فضلا عن وصفهم اياه سبحانه
انما هو على قدرهم لا على قدره ولحسبهم لا لحسبه جل جلاله عما يصفون وتعالى شانه عما يقولون وما قدروا
الله حق قدره لطيف وقد قال سيدنا ونبينا سيد الخلايق واشرف النبيين والمرسلين صلوات الله عليه
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وما احسن ما قال مولينا الباقر عليه

٢٦ هل سمي عالما وقادرا الا نفسه وهب العلم للعلماء والقدره للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت وفاعل النمل الصغار منهم ان نسبته تعالى
فانهما كماله وتتصوران عدمها نقصان لمن لا يكون له كذا حال العقلاء انما يصفون الله تعالى به فيما احسب
والى الله المفزع انتهى كلامه عليه السلام وعن النبي صلعم ان الله لا شبيه شيئا ولا يشبهه شيء وكل ما وقع في الوهم
فهو بخلافه فسبحانه ما اعلى شانه واعز برهانه واعظم امتنانه

المقصد الثالث

في افعاله تعالى وفيه فصول

فصل

اعلم ان فعله تعالى عبارة عن ايجاد صفاته في مجاليها وظهور اسمائه في مظاهرها وهذه المجالي والمظاهر هي
السماء بالاعيان الثابتة عند قوم وبالمهيات عند قوم اخر وليست هي المجعولة كما علمت وقد قيل
الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وذلك لان الحق له الوجود كله وله الكمال الاتم والجلال الارفع
ما من كمال وجودي الا وهو صادر عنه اصلا ومبدوء وغاية وليست نعت من النعوت الكمالية خارجة عنه
والا لكان في الواجب الوجود جهة امكانية وهو ينافي احديته وبساطته فكل بسيط الحقيقة لا بد وان
يكون كل الموجودات على ترتيب ونظام سببي ومسببي آت من الاشرف الى الاشرف الى الاخس

فالاخس حتى لا ينثلم وحدته فالايجاد افاضة الحق وجوده على الاعيان ووجوده ليس سوى ذاته وذلك
لان الاعيان ليست الا المظهرية فقط كما مر فهي مرايا الوجود الحق وما يظهر في المرآت الاعين وجود المرئي
وصورته فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق ولها اعتباران اعتبار انها مرايا الوجود الحق واسمائه
وصفاته واعتبار ان وجود الحق مرآة لها لانها قد ظهرت فيه لكونها لوازم اسمائه وصفاته فبالاعتبار
الاول لا يظهر في الخارج الا الوجود المتعين بحسب تلك المرايا المتعددة بتعددها كما اذا قابلت وجهك بشيء
فيه مرايا متعددة يظهر صورتك في كل منها فيتعدد فعلى هذا ليس في الخارج الا الوجود والاعيان على حالها
في العلم معدومة العين ما شمت رائحة الوجود الخارجي هذا لسان الموحد الذي غلبه شهود الحق وبالاعتبار الثاني
ليس في الوجود الا الاعيان ووجود الحق هو مرآت لها في الغيب ما يتجلى الا من وراء انتق العزة وسرادقات الجمال
والجلال وهذا لسان من غلبه الحق والصور واما من يشاهد النشأتين فلا يزال يلاحظ المرآتين مرآت الاعيان ومرآت
الحق والصورة التي فيهما معا من غير انفكاك وامتياز

فصل

في بيان اقسام الافعال بحسب القسمة الاولية اعلم ان الموجودات الجوهرية باعتبار التاثير والتاثر تنقسم
الى ثلثة اقسام فعال غير منفعل ويعبر عنه اصطلاحا بالعقول المجردة ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم اي
ذو ابعاد ثلثة فقط ومنفعل فاعل ينفعل من العقول الفعالة ويفعل في الاجسام المنفعلة ويسمى النفوس

والصور وهذه الاقسام يقضي العقل بامكانها واما اثبات وجودها فيحتاج الى البرهان نعم الاجسام معلومة
الوجود باعانة الحس وليس بنفسه محسوسا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيز وغيرها واما النفوس
والصور فيدل حركات الاجسام وانحفاظ حقايقها واما العقول فيدل عليه تحريكات النفوس واشواقها

تقسيم آخر

ان الموجودات باعتبار الكمال والنقص تنقسم الى تام وناقص والتام الى فوق التمام وغيره والناقص الى المستكفي
وغيره

والتمام ما يكون بحيث لا يحتاج الى ان يمده غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ما يمكن له بالامكان العام فهو موجود حاضر له
والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلا له
والاول ان كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث ان يحصل لغيره من وجوده ايضا فيسمى فوق التمام لانه في نفسه تام
وكان قد فضل منه وفاض على غيره
والثاني ان لم يحتج في وصوله الى كماله اللايق في حقه الممكن له الى امر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له
ما ينبغي ان يحصل له فيسمى مستكفيا فمثال فوق التمام المبدأ الاعلى ومثال التمام العقول الفعالة ومثال
المستكفي نفوس الانبياء صلوات الله عليهم حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية والكمال الى تعلم بشري بل
بالقاء الوحي والالهام الحق من الملك والملائكة والهاماتها من العلل الذاتية للانسان ومثال الناقص

باقي النفوس الانسانية التي تحتاج في التكميل الى الانبياء والاوصياء سلام الله عليهم اجمعين

فصل

في كيفية بدء الله الخلق وصدور الكثرة عن الواحد الاحد اعلم انه قد اضطربت كلمات الفلاسفة في هذا المقام

فالمشاؤن قالوا في بيان كيفية صدور الكثير عن الواحد بان الواحد من جميع الوجوه لا يمكن ان يكون مبدأ للجميع من غير واسطة ولا مبدأ للجسم ابتداء لان كل جسم لا بد له من مادة وصورة ثم الاجسام ليس بعضها علة لبعض فيجب ان يكون الذي يصدر عنه بغير واسطة جوهرا مجردا عن المادة من جميع الوجوه وهو العقل ثم العقل الذي هو الصادر الاول لا يجوز ان يحصل منه جسم فحسب فانه يقف الوجود عنده اذ ليس الجسم علة لجسم كما علمت وان استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي الى وجود الاجسام فقالوا ليس الا ان العقل له وجوب بعلته وامكان في نفسه فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء اشرف وهو عقل اخر ولامكانه جسم فلكي وهكذا الثاني والثالث حتى تسعة من افلاك ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب افاد عقلا عاشرا وبواسطة تعقل الامكان فلك القمر ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات تحصل الهيولى العناصر وصورها بجهة تعقل الامكان وتحصل منه النفوس الناطقة بجهة تعقل الوجوب ولما كان ما يحصل منه بتوسط معاونة اجرام سماوية وحركاتها واجرام عنصرية وانفعالاتها واستعداداتها صح وجود كثرة غير متناهية على التعاقب من الثابت الذي لا تغير فيه والا تساوى تغيره الى تغير الواجب الوجود وهج

ولكن القصور في كلامهم من وجوه

الاول انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعددها حسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ثبت عند الفلكيين الحديث بالارصاد الصحيحة ان للكواكب نظاما غير ما توهم البطلميوس وشيعته وان الارض والسيارات تتحرك حول الشمس فليس لترتيب الافلاك التي توهموها حقيقة ولا لتكثر العقول معنى

الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى

الثالث ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية والجرمية او غير ذلك ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب

الرابع ان الجهات الثلث في العقل الاخير غير كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبائع في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادي الفصول

والاظهر ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم التفاصيل لانهم هم المنشئون والمنشئ لعلم والمبعوث لشريعة

٣١ يتعذر عليه التفاصي فلذا رجع مطرقوا عديم سبيلا وسهلوا الباب عليهم بذكر النموذج ومثال يحكيه صدور الكثير عن الواحد فنقول لفهم الانموذج على الاذكياء التفصيل في الباب لكل بحسب طاقته البشريه الميسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور

وقال الشيخ الاشراقي شيخ شهاب الدين قدس سره في بيان صدور الكثير عن الواحد بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئه من وجوه وليس لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد سخنانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما وجد بينها من التغالب كالبين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد نوع من بسايطها ومركباتها تكون له التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منها ولانقلاب بعضها الى البعض بحسب غلبة بعضها فعلم من تكافؤها ان لها علا من خارج متكافئة غير مرتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا تكن للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلابد لها من علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية بصدورها فظهر ان هذه الاشياء لا تحمل الا على طريقة الاشراق قال الذي بين طريقا اخر اجود وانمن طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة عن الواحد

فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولابد لها من ترتيب فيحصل من العلول الاقرب ثان ومن الثاني

ثالث وكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة بسيط كثير وكل واحد من هذه ٣٢
الانوار العقليه لاحجاب بينه وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها في
نشاها النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم تنعكس النورين بعضها على بعض وكل عال يشرق على ما تحته في المرتبه
وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل من الشعاع
الفائض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات
مرة صاحبه وما يقبل منه بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع ثمان مرات اربع مرات
من انعكاس صاحبه مرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف
الانوار القاهرة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات ٢ الاشراقات
العقلية من كان وعن من كان نور جوهر عقلي فهذا احد الوجوه الذي تكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار
لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر من انه من خواص الابعاد وشواغل الاجسام
فيكون كل واحد منها شاهدا نور الانوار والانوار العقلية الى ما فوقه والشاهد غير المشرق وفيض الشعاع كما
لا يخفى ويوجد ان بينك مشاهدة ومشرق شعاع وهما متغايران فحينئذ اذا تضاعف الانوار الساطعة
الغاسقة هكذا فتكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على ما تحته من غير واسطة او بواسطة متضايفة
الانعكاس فيحصل من هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من تضاعف الانوار

الفائضة العرضية العقلية على العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل كل من مشاهدة واشراق
نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون له ح شعور بكل واحد منها
وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات
المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم
لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد كثير من القواهر المترتبة
بعضها من بعض باعتبار احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهي مترتبة في النزول العلي وهي القواهر
الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة
جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا جهة
المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة
غيره اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو ويحصل
من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت وكرتها
وكذا صور الثوابت المتناسبة وباعتبار مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة
والقهر والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من
الضعيفة والمتوسطة يحصل من الانوار منها القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط

والمركبات

والمركبات العنصرية وكل ما هو تحت كرة الثوابت فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب
الطلسم والنوع القائم النوري ثم ذكر ايضا ان القاعدة الامكان الاشرف تقتضي ايضا وجود هذه الانواع
النورية المجردة لا اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون
من الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق وانتقاش
المجردات نفوسا كانت او عقولا بصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون نوعها اي
ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه طريقة في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشائون
ايضا وان اشتهر عنهم ان عدد العقول عشر الا ان التعمق في اصولهم تعطي ان عدد المحركات السماوية يجب
ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات
الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع لحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون
لكل كرة جزئية ايضا محركا مزاولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم
كثرة وافرة

وقال بعض في كيفية بدء الله الخلق وكيفية الصدور انه من القضايا الاولية ان
الطفرة محال اي كونك في مكان لم تكن فيه لا يمكن ان يكون طفرة اي بدون قطع مسافة على اي وجه كان
من المكان الذي كنت فيه الى ما لم تكن فيه والا لزم عدم المسافة وكونك فيه قبل كونك فيه وهكذا في كل شيء

له بداية ونهاية لا يمكن الوصول الى الغاية الا بقطع المراتب المتوسطة ومنه اللطف والتكثف والقلة والكثرة والاطلاق
والتقييد ونحو ذلك فان الكثرة لا يمكن تحققها الا بتحقق احادها ولا يخفى مثل هذا البديهي غاية الامر انه يتفاوت
القطع بالسرعة والبطوء فاذن التنزل من مرتبة الاطلاق الى اقصى مراتب التقييد لا بد فيه من قطع مراتب التقييد
الى ان يصل الى اقصاها والا لزم عدم المراتب والفرض وجودها كما علمت من ثبوت المبدا والمنتهى ولما تبين
لك ان الاكوان شئون الوجود ودرجات تنزله واطواره

فاعلم ان تنزله الى غاية التقييد من مرتبة غاية الاطلاق لا بد فيه من قطع مراتب التقييدات التي بين المبدا والمنتهى
فقد وقع التجلي على مراتب التنزل الالطف فاللطيف وهكذا الى اخر مراتب التنزل وهو العالم الهيولاني الطبيعي
فجميع المراتب التي قبل هذا العالم هي التي نسميها بالملائكة والسرادقات ونسمي البعض عقلا والبعض نفسا وهكذا
فكل مرتبة طلسم للتي قبلها حقيقتها وباطنها والقائم بها الى حقيقة الحقائق واقربها الى الوجود هو المسمى
بالعقل لما انه امام جميع التعينات وملتقى فيضها من المبدا الاول وفي كلام الحكيم الالهي صلى الله عليه وآله
اول ما خلق الله العقل وباقي المراتب قبل الناسوت هي النفوس الكلية واشعتها المنبثة عنها
في المراتب العرضية هي النفوس الجزئية ثم على حسب ما وصل اليه نظرنا وانتهى الينا من حضرة الحكيم
الالهي ان النفوس الكلية المربية لعالم الناسوت الظاهر فيه على ما تقتضيه مرتبته في التنزل اربع نفوس
وهي الحاملة لعرش الرب الذي هو مدبر العالم وهي

نفس

نفس ميكائيلية وهي التي تركب كل ذرة من ذرات الوجود مع الاخرى لامر يقتضيه وهذا هو الرزق العام
ومنه الجذبات العمومية الكائنة من ذرات الوجود

ونفس اسرافيلية وهي التي بها حصل الحيوة في كل ذرة من ذرات الوجود ومنها فيض الحيوة العام

ونفس جبرائيلية وهي المفيضة للادراك في كل ذرة من ذرات الوجود

ونفس عزرائيلية وهي القابضة روح الحيوة عن بعض ذرات الوجود لامر يقتضيه المحللة لبعض
الاجزاء عن بعض المخلية لبعض المراتب عما كان له كل ذلك في كل شيء بحسبه ثم انه كما يحصل في الذرات
الجزئية يحصل في المركبات ومن ذلك قبض حيوة الحيوانات بالنفس العزرائيلية ورزقها بالميكائيلية
وحيوتها بالاسرافيلية وادراكها بالجبرائيلية والمرتبة الجبرائيلية كما يحصل منها التعليم للكليات والجزئيات
قد يحصل منها التعليم الظاهر كما حصل ذلك لبعض القديسين مثل الانبياء وهذه المرتبة كثيرا ما جاء ذكرها على
الالسنة الالهية خصوصا على لسان نبينا صلعم فجاء انه رآه وقد سد الافق وليس هذا الا رمز لما قررناه واشارة
لما اوضحناه ولا تستبعدن مثل هذه الافكار فانه قد تكلم قوم بالسيال الكهربائي في العالم وليس يظهر الا اثاره
وهو كلام حقيقي مبرهن فقل انت بالسيال الروحي في العالم وليست هذه المراتب متباينة متفارقة
بل كل شيء في كل شيء ولفظ في ضيق عباره

ولما انتهت مراتب التجلي الى عالم الناسوت وقد كنت تعلم ان التنزل ليس الا عبارة عن تنقل الوجود

في الاطوار ولست تدرك منه الا الحركة ولكن لست تعلم كيفيتها والباطن حقيقة الظاهر والظاهر تجليه فبرزت
جميع المعنويات في الحسيات في هذا العالم الحسي على ما يقتضيه مراتب التجلي فكانت الحركة اللاكيفية حركة كيفية فبرز
هذا العالم شيئا واحدا بسيطا ليس فيه تجزؤ ولا تركيب وهو الذي يسمونه بالهيولى ثم بواسطة هذه الحركة اللازمة
بالترتيب حصل في ذلك البسيط جزء ومد وفتق بعد رتق فمنه اللطيف والكثيف والمتفاوت في المرتبتين ووقعت
كل كرة حيث ادت بها الحركة كيف كانت ولم يزل هذا العالم متحركا بهذه الحركة لكنا لا ندرك الا حركة الجزئيات
الحاضرة بين ايدينا لانا لسنا كل العالم حتى ندرك حركته الكلية فالحركة واحدة ونراها متكثرة بتكثر اجزاء المتحرك ومن ثم
لا نجد متحركا ولا حادثا الا عن حركة وذلك لعدم توقف الفيض في لحظة من اللحظات لعموم الوجود وكان العالم
في الترقي على حسب تقادمه في الوجود وهذا من مقتضيات الترتيب وقد علمت ما يحتاج اليه العالم في نظامه
العام من النفوس الكلية اما النظام الخاص لكل ذرة اي المبدأ القريب لهذا انما هو بالنفوس الجزئية المنبعثة
عن النفوس الكلية فلا يزال الكلية في تربية الكل والجزئية في تربية الجزء حتى يقضي الله امرا كان مفعولا
ق على ما تحققت من لزوم الترتيب في عالم التركيب نقول ان اول ما ظهر في هذه الكرة النباتات
على تفاوتها في الدرجات من متناقص الخلقة جدا ثم يتكامل شيئا فشيئا حتى انتهت الى غايتها
ثم الحيوانات كذلك ثم نتيجة الكل وغاية منتهى السير هو الانسان ثم كذلك تتفاوت مراتبه في الوجود
من غاية التوحش الى ادنى منها ثم وثم ولا يزال هكذا وقد نطق بهذا كتابنا واشار اليه بقوله والله

انبتكم

انبتكم من الارض نباتا فهذا قليل يستغنى به عن كثير واجمال يغنيك عن التفاصيل انتهى

فصل

في ربط الحادث بالقديم اعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة للحادث
ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل لا يحتاج
الى علة تامة يكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فننقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم ٢ حادثة
من ذلك ترتب امور غير متناهية موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترقى حادث في سلسلة علله الى قديم
ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا التفصي عن ذلك الاشكال
فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات
متجددة النسب متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت
الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما
هو المشهور عندهم امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او المتحققين وهو شخص
واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دائم باعتبار ذاته حادث
باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت الى المبدأ
الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة استندت اليه الحوادث فنسب الثبات بالثبات

فقال صدر المتألهين قدس سره في موضع من الاسفار بناء على ما تحققه من الحركة الجوهرية والتجدد الذاتي في الطبيعة انه يلزم الانتهاء الى هيئة او حقيقة عين الحدوث والتجدد كالحركة والمتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المتقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند اله وهو علة الاعلى (الاصل) وصورة قضائية ليس من العالم ولها وجه كوني فهو رب حادث في خلق جديد كل يوم انتى وفيه في ذلك اقوال ان اردت الاطلاع فراجع المفصلات

فصل

في الصور المفارقة والمثل الافلاطونية اعلم انه قد ورد عن افلاطن الالهي انه قال موافقا لشيخه سقراط ان للموجودات الطبيعية صورا مجردة في عالم الاله ربما يسميها المثل الالهية وانها لا تتغير ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يتغير ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة

والدليل عليه ان للطبايع الجسمانية من العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثارا مختصة في اجسامها ومواداها وليست هي مستفيدة في ايجاد تلك الآثار لانها حيث يكون وجودها مادية يكون فعلها بشركة المادة بما يخصها من الوضع فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بالنسبة اليه

 واذا كانت كذلك فلا فعل لها في مواداها والا لكان لما فعل بذاتها دون مشاركة المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لان فاعلية الشيء تقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة كان وجوده احرى بالاستغناء عنها بطريق اولى والنفوس حالها حال سائر الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الاجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر وصفات الجواهر المعدنية كاللون والصفاء والطعوم والروائح وغيرها وافاعيل النبات من التجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم للصورة الطبيعية في وجودها فاعليتها ومن ذلك يغيب هذه الآثار الى حضيصات هذه الطبايع والنفوس اذ لا يعقل حصول كل فعل عن فاعل عقد في قابل جسماني من مخصص لتساوي نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار

فصل

في قاعدة امكان الاشرف اعلم ان تعبير القوم بامكان الاشرف ليس على ما ينبغي اذ الامكان لا يوصف بالاشرف والاخس بل مرادهم بالامكان هو الممكن وهذه القاعدة مما تفرع عن اصل اقناعي صدر الكثير عن الواحد الحق ومفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله

وبيانه ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا
فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما
الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف
عن علته واما ان لم يجز صدور الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم
من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو
خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا من الواجب الوجود او لا قبل الاخس وقد استحال وجوده
مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته
واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله
في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا
الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه
مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى
في الشدة

تنبيه

اعلم ان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات

بخلاف الواقعة تحتها في عالم التزاحم والمصادمات اذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن لها بحسب
الذات بسبب الامور الخارجة فلا تزعمن ان ليس وقوع الممكن الاشرف واجبا لانا نرى اكثر الخلق محرومين
عن كمالاتهم الممكنة في حقهم فالموجودات الكونية والاجسام والجسمانيات الشخصية مرهونة بشرائط من الادوار
والحركات وبرفع موانع من الكائنات فالاشرف هنا يوجد لو لم يمنع مانع وتحقق شرائط تم الفن الثاني
من تلخيص الفلسفة بيد مصنفه رضا قلي بن حسن المشتهر بالشريعة الطهراني النكلجي في ٢٢ شهر شعبان المعظم
١٣٤٩

الفن الثالث من
كتاب تلخيص الفلسفه
في ازاحة الجهل والسفسطه
في
علم النفس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الثالث في علم النفس وفيه مقدمه ومقالات

ولما كان في معرفة نفس الانسان نحو احتياج الى معرفة اصل الانسان وكيفية بدوه واختلاف العلماء فيه فلنذكر في المقدمه شطرا منه ليكون السالك فيه على بصيره ثم بعد ذكر المقدمه نشرع في المقاله الاولى ونذكر فيها علم النفس من حيث الاثار والقوى ثم في المقاله الثانيه ونذكر فيها معرفة النفس من حيث تجردها عن البدن وبقاؤها بعد خرابه ثم في المقاله الثالثه وهي في النبوات والمنامات ثم في المقاله الرابعه وهي في العلم باليوم الاخر والمعاد

مقدمة

اعلم انه قد اختلف الحكماء في اصل الانسان فذهبوا الى ثلثه مذاهب لا رابع لها

المذهب الاول

ذهب جمع من غير اهل التحقيق الى ان الانسان خلق بالاتفاق باهواء النواميس الطبيعيه ومن العجب ان العالم الطبيعي (اوكن) حاول ان يوسسها على قواعد علميه فزعم ان البحر هو المصدر الوحيد لجميع المخلوقات ومنها الانسان قال ان جنين الانسان تولد في البحر في كيس مسدود فعاش على هذه الحالة في البحر مغتذيا من طريق الامتصاص ثم خرج من الكيس بعد سنتين وتمكن من تناول الغذاء بنفسه من الوسط المحيط به ومن العبث ان نضيع زمانا اكثر في النظر في هذا الفرض

المذهب الثاني

ان الانسان مظهر مستقل من مظاهر الابداع الالهي خلقه الله مستقلا بنفسه لا مشتقا من حيوان سابق عليه وهذا مذهب جمهور المتدينين وبعض العلماء الطبيعيين

واستدلوا على هذا بانا لا نرى ترقيا جديدا في خلال هذه الالوف من السنين من رتبة الحيوانيه الى الانسانيه وقالوا ليس الانسان وحده هو الذي خلق خلقا مستقلا بل جميع الحيوانات ايضا بدليل وجودها جميعا على ما هي عليه بدون حدوث تغير في خلال هذه القرون كلها مع كثره العوامل والاوساط المختلفه

وايضا ان الانسان عالم وحده في جميع احواله فليس بين شعوبه من الامتيازات الجسمانيه او الروحيه ما يدل على ترق تدريجي بين احاده من عالم ادنى قال العلامه (بوفون) الانسان الابيض في اروبا والاسود

في افريقا والاحمر في امريكا هو الانسان نفسه مصبوغا بلون اقليمه

وقال غيره من انصاره ان الفرق بين ادنى الاجناس الانسانية وبين ارقاها اقل بكثير مما بين حصان انجليزي ضخم وحصان عربي صغير ثم ان اقدم الحفريات تدل على ان الانسان القديم وان كان اقبح صورة من الانسان الحالي الا انه لا نسبة بينه وبين القرد في شي

وايضا يقول العلماء من انصار هذا المذهب ان الفرق بين اقرب الحيوانات الى الانسان وبين الانسان وهو الغوريل عظيم جدا فكل هذا يدل على ان الانسان ليس مشتقا من حيوانات اخرى

المذهب الثالث

مذهب القائلين بالنشو والارتقاء

اعلم ان هذا المذهب ليس بجديد فقد قال به بعض الاقدمين مثل (لوقريتوس) الذي عاش حوالي سنة خمسين قبل الميلاد فكان يقول ان التحول هو ناموس الكون وان الانسان كان وحشا ضاريا بمذهبه المدنية وعلماء الاسكندرية يقولون به وقد المع عدد كثير من فلاسفة الاسلام الى نظرية التطور فكان الكيميا ويون يقول بتطور العناصر وامكان تحول معدن خسيس كالرصاص او الزيبق الى معدن نفيس كالذهب وقد ظهر في اروبا في القرن الثامن عشر فقرر (دومايية) الفرنسي ان الانسان وكل الحيوانات اصلها حيوانات بحرية وجاء بعده العالم (شلفر) واستدل على ان الانسان والقرد اخوان الا انه لم يقل ان الانسان ترقى

عن القرد بل قال ان القرد انسان تدلى من اوج الانسانية الى عالم الحيوانية ثم جاء العالم السويدي (لينيه) المتوفى وقرر ان الانسان من اصل حيواني ثم توالت بعده الابحاث بواسطة (لامارك) وغيره في فرانسه وانكليس وغيرهما حتى جاء العالم الانجليزي الشهير (داروين) فدعم مذهب النشو والارتقاء على دعائم علمية واسس مذهبه على نواميس اربعة كلها طبيعية وهي ناموس تنازع البقاء وناموس الانتخاب الطبيعي وناموس المطابقة وناموس الوراثة

اما ناموس تنازع البقاء فمعناه ان الاحياء الارضية كلها متنازعة في البقاء كل منها عامل على توفير وجوده وان عدى على وجود غيره

واما ناموس الانتخاب الطبيعي فمعناه ان نتيجة هذا التنازع كله بقاء الاصلح للبقاء وهلاك غير الاصلح او زيادة ضعفه كان الطبيعة تنتخب الاقوى والاكمل فتبقيه وتلاشي الاضعف الانقص وتبيده ليكون نتيجة ذلك الارتقاء بمعناه الاعم

اما ناموس المطابقة فمعناه ان لنوع الاغذية وطرق الوصول اليها دخلا كبيرا في احداث الاختلافات بين الانواع مثلا المعروف عن الاسد الآن انه حيوان من اكالة اللحوم مفترس له انياب حادة وبراثن قوية لاضطراره لتمزيق فريسته بانيابه واظفاره فلو اوجدت الاسد الافا من السنين متوالية في وسط لا يمكنه من الافتراس ويجبره على تعاطي الاغذية النباتية اضطر بحكم الضرورة

لتعاطيها فتضعف وتضيف اليابه المادة واطفاره المائفة فتضعف على توالي الاحقاب وتضمر وتوجد في الاثر الاخير
اصلع العينة الجديدة ظاهرا وباطنا كان تغيره بحسب كل اسنانه وتطول اسعاده لتماكي معاكلة الخشاش من الحيوانات
الى غير ذلك من التنوعات ولو فرض ان تلك النباتات لا تمتنى له الا تخوض نهرا وبالتسلق على الاشجار
تخلقت فيه على توالي الاحقاب اعضاء تناسب السباحة او التسلق

واما ناموس الوراثة فمعناه ان الصفات العرضية التي تحدث في الاباء بواسطة اختلاف الاحوال
والاوساط المعيشية تنتقل الى الابناء فتنشأ ملكة الابناء مختلفة فيما بينها ولا يزال هذا الاختلاف يقوى على ممر الاجيال
والقرون حتى تستحيل تلك الاختلافات العرضية الى اختلافات جوهرية توهم المرائي لها انها اختلافات
نوعية من اصل الخلقة وهي في الحقيقة اختلافات بسيطة في مبدئها تواتت عليها الحقب حتى ازدادت
تأصلا في الكائن الحي ودامت فيه فادته الى سبابة الاصل الذي نشأ منه تمام المشابهة حتى ان الناظر اليهما لظنهما
من نوعين مستقلين وهما من نوع واحد كما ترى ذلك بين الحمار والحصان فانهما على فرط ما بينهما
من نوع واحد وانما اختلف الحمار عن الحصان بهذا الاختلاف بمقتضيات الوسط الذي عاش
فيه الحمار والجهاد العيشي الشديد الذي يلاقيه بخلاف الافتراضا وجود سرب من الاقبار الوحشية

والاعتراض عليه من وجوه

الاول عدم مشاهدة ارتقاء من نوع كان في الاحياء الارضية من عهد الوف عديدة من السنين

الثاني عدم وجود الصور المتوسطة بين الانواع اللازمة لمذهب التسلسل كان يوجد مثلا حيوان ارقى من الفرد
رتبة واحدة وادنى من الانسان رتبة واحدة الخ

الثالث طول الزمان اللازم لحصول الترقي بين الاحياء فان عمر الارض كما قالوا لا يكفي لاحداث كل ما يرى
من هذه الاشكال المختلفة غاية الاختلاف

بقي هنا شيء آخر وهو ان اصل الانسان هل هو واحد او غير واحد

اختلف العلماء في اصل الانسان هل هو واحد او متعدد اي هل تسلسلت الامم الحية الآن من شخص او من عدة
اشخاص ولكن الاكثرين يرون وحدة اصل الانسان وادلهم على ذلك ادلة كثيرة اهمها ان الناس على اختلاف
طبقاتهم واصنافهم وامكنتهم ليس بين اشكالهم وطبايعهم اختلاف جوهري يدل على تعدد اصولهم وانما هي
تنوعات او تباينات اقتضتها الاحوال وقضت بها سنة التنوع من حيث الاقليم وغيره من المؤثرات
الخارجية

ومن ادلتهم ايضا ان علماء اللغات يعتقدون ان اصل اختلاف لغات البشر وقد ثبت بعلم تحليل اللغات او فقه اللغة
ان هذه اللغات متسلسلة بعضها عن بعض كما حقق في محله

المقالة الاولى

في علم النفس من حيث ان لها الآثار والافعال والقوى المسمى عند علماء الغرب بسيكولوجي وهو فصول

فصل

في تحديد النفس اعلم ان النفس كمال اول لجسم طبيعي الى وانما كانت النفس كمالا ان الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة والنقص فهي من حيث انها صورة يخرج بها المادة من القوة الى الفعل ومن حيث انها فصل حقيقي يخرج به الجنس البسيط الناقص عن النقص والمراد بالكمال الاول ما يكمل به النوع في ذاته فيخرج الكمالات الثاني كالعلم وغيره من توابع الكمال الاول ويخرج بالجسم كمالات المجردات والمراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالاعضاء

والدليل على وجودها انا نشاهد آثارا خاصة في بعض الاجسام كالادراك والحركة والتغذية والتنمية وتوليد المثل وليس مبدء هذه الآثار هو الهيولى لكونها قابلة محضة مع اشتراكها ولا الصورة الجسمية المشتركة والا اشتركت الاجسام كلها في تلك الآثار ولا الصورة الطبيعية لعدم الدرك فاذن في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها وهي النفوس

فصل

في الشاء الظاهرة للنفس الانسانية الشاء الظاهرة خمس

الاول السمع وهو الاذن وينقسم الى اذن ظاهرة واذن متوسطة واذن باطنة الاذن الباطنة هي التي تحتوي على اعضاء اي اعصاب السمع فالاذن الظاهرة تتركب من الصيوان والقناة السمعية الظاهرة وقد يوجد بها شعر وغدد تفرز مادة شمعية يسمى بالصملاخ وهي تتراكم اذا لم تنظف وتضعف السمع والاذن المتوسطة

تتكون

تتكون من الطبلة وخاذاها وثلث عظام صغيره والاذن الباطنة مكونة من تجويف في عظم الصدغ يسمى متاهة تنتهي فيه اطراف العصب السمعي واذا حدث صوت يجوز الاذن الظاهرة ثم الاذن المتوسطة ثم الباطنة فتهيج العصب السمعي فينتقل الصوت الى مركزه في المخ فيوجد المخ الاحساس الى الاذن فيحصل الشعور كان الاذن هي التي احست بالسمع

الثاني اللمس يقوم الجسم بكماله اللمس حيث فيه جسيمات اللمس وهي نهايات الاعصاب التي تنقل احساس اللمس الى المخ فيشعر الانسان بما يمسه فيمكنه تمييز الحار من البارد وكذا الشعور بالالم وتختلف الناس في قوة تمييز اللمس والطفل اقلهم قوة في ذلك

الثالث الذوق عضو الذوق هو اللسان ويحتوي على جسيمات الذوق وعلامة الاشياء التي تذاق تكون حلوة او مرة او حامضة او مالحة مثلا واذا اريد معرفة طعم الشيء جيدا يذاق ذائبا ولا يعرف طعمه اذا كان حارا جدا لان الحرارة الشديدة تميت حاسة الذوق

الرابع الشم عضو الشم هو الانف وفيه الانتهانات العصبية الخاصة بذلك وتؤثر الاجسام الغازية او الصلبة في حاسة الشم بذرات دقيقة جدا والسوائل لا تشم جيدا ما لم تكن طيارة كالروائح الذكية والاشم جيدا اذا كان الانف رطبا ومصابا بالزكام

الخامس البصر حاسة الابصار مركزها العين والعين كرة مظلمة في داخلها ويصل اليها النور

من فتحة صغيرة تسمى انسان العين (او البوبوء) وهذه الكرة المقلة موضوعة في تجويف من الوجه يسمى (الحجاج)
ويغطيها في هذا التجويف الجفنان وحكمة الاهداب ان تمنع التراب وغيره بقدر الامكان وتقلل من ضرر اشعة الشمس
الشديدة وتغسل العين بما يسمى الدمع تفرزه غدة موضوعة في الجهة العليا الخارجة من الحجاج داخل الجفن الاعلى
وينصرف الدمع بعد غسل العين بقناتين في الجفنين تقرب الانف متصلتين بكيس صغير في اعلى قصبة الانف
يسمى الكيس الدمعي ومنه يجري الدمع بقناة تصب في اسفل الانف

اما طبقات العين فهي من الامام الى الخلف هذه

الملتحمة وهي التي تبطن الجفون وتغطي المقلة من الامام وهي شفافة في جزئها المتوسط لدخول النور

القرنية وهي الجزء الشفاف المستدير الذي يرى كالسواد او غيره

الصلبة وهي في مستوى واحد مع القرنية فكانها غشاء واحد كروي الشكل تقريبا

القزحية وهي التي تحيط بالانسان من جميع الجهات ولونها يختلف باختلاف الاشخاص

المشيمية ولونها اقتم وهي ايضا في مستوى مع القزحية ومادتها واحدة فيها اوعية كثيرة ومادة ملونة
وهذه الطبقة هي اعظم ما يجعل العين مظلمة من الداخل

الشبكية وهي تبطن ثلثي العين من الداخل وهي الطبقة العصبية الحساسة المتصلة بالعصب البصري
الواصل الى المخ وعليها ترسم صور المرئيات التي يدركها الانسان ولجميع اشعة النور ورسم الصور عليها

توجد

توجد عدة اجسام كثيفة شفافة في العين لكسر اشعة النور وهي بعد القرنية

المائية واكثرها بين القرنية والقزحية ويليها

البلورية وهي بعد القزحية وشكلها كعدسة مستديرة ومحدبة من الجانبين ويليها

الزجاجية وهي شفافة تملأ باطن العين بعد البلورية

ثم ان القزحية قد تتسع وتضيق بالياف عضلية فيها بحسب حاجة العين الى النور ومما تقدم يفهم ان اشعة النور
تجتمع على الشبكية في العين الطبيعية ولكن من الناس من اعينهم اصغر من الحجم المعتاد او اكبر منه فتحتاج
الاعين الصغرى الى العدسات (نظارات) المحدبة وتحتاج الكبرى الى عدسات مقعرة ولولا ذلك
لما اجتمعت الاشعة في العين الصغيرة الا خلف الشبكية

تتميم

في ذكر الاقوال في كيفية الابصار اختلفوا في كيفية الابصار

فالطبيعيون من القدماء على انه بانطباع شبه المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد
والجمد فانها مثل مرات فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآت
لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآت في عين الناظر
ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف

١١ والرياضيون منهم على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا هولاء في ان ذلك المخروط مصمت او مولف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة

والشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي ذهب الى انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي رطوبته صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي بحضور المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهره جليه

وافضل المحققين صدر المالهين قدس سره ذهب الى ان الابصار بانشاء صورة مماثلة بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله

واما علماء هذا العصر فالوا ان رؤية جميع الاجسام تحصل بسقوط اشعة النور عليها ثم انعكاسها عنها الى العين فيبصرها الانسان وان كان هو في مكان مظلم اذ شرط الرؤية ان يكون المرئي في مضيء لا الرائي ولو كان الابصار بانشاء شيء من نور يسقط من العين نحو المرئي لرأى الانسان الاشياء التي في الاماكن المضيئة والمظلمة على حد سواء اذا لم يكن الجسم مما يولد النور بنفسه كالفسفور وكبريتيد الكلسيوم فانه يجمع اشعة الشمس في اثناء النهار ويحفظها الى الليل وكذلك عنصر الراديوم

١٢ فانه يولد نورا في الظلام وفي بعض حيوانات البر والبحر نوع يثبت منها في الظلام ومنها ذباب معروف بالجباحب وكذلك في بعض النباتات واذا انعكست جميع النماوجات التي في النور الابيض من الجسم الى العين رايت لونا بيضا ومن ذلك تفهم حكمة لبس الملابس البيضاء في الصيف فانها تعكس جميع اشعة النور والحرارة الى الخارج واما الاجسام السوداء فهي تمتص جميع اشعة النور ولا تعكس منها شيئا واما الاجسام الاخر كالزرقاء مثلا فهي تمتص جميع امواج النور ما عدا التي تحدث اللون الازرق وكذا يقال في باقي الالوان فالاخر واذا سقط النور على اي سطح فان زاوية السقوط وهي الحاصلة من الشعاع الساقط مع عمود وهمي على السطح العاكس تساوي زاوية الانعكاس وهي الحاصلة من الشعاع المنعكس مع العمود الوهمي المذكور واذا كان الجسم الذي سقط عليه النور في الماء مثلا انبعثت منه الاشعة وتقذف الى الماء فينكسر الشعاع ايضا ويميل الى الخط الوهمي المفروض فهذه سنن الهيئة طردة في انعكاس النور والحرارة بمقتضى سنة الانكسار تري الاجسام الموضوعة في الماء في مكان اعلى من مكانها الحقيقي ورؤية الاجسام في المرات بحصر بانعكاس اشعة النور المنبعثة من الجسم عن المرات فتصير منها الى العين ومن السنن الالهية في هذه السنة ان تكون المسافة بين الجسم الحقيقي والمرات تساوي تماما المسافة بين المرات والجسم الموهوم خلفها

فصل

في الحواس الباطنة وهي خمسة لانها اما مدرك واما حافظ واما متصرف والاولان اما للصور او للمعاني

فمدرك الصور هو الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا وهو قوة متعلقة بمقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات الظاهرة باسرها بالتادي من طرق الحواس من جهة الاعصاب الحاملة للروح البخاري فهو كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة لولاها ما تمكن الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذه السكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النقطة الجوالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطا مستقيما لان المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة وهذه القوة انما تجمع القوى الخمس لعلو نشاة الباطن فان الوجود كلما كان اشرف كان اجمع للمعاني الكمالية وكلما كان ابسط كان اكثر افعالا على ترتيب الاشرف فالاشرف فالمعاني المتفرقة في الحواس الخمس مجتمعة في الحس المشترك لكونها اشد نزولا في عالم المواد منه فهي بمنزلة الات له تورد مدركاتها اليه وهو يقبلها كما ان للنفس افاعيل مختلفة بواسطة كثرة القوى والالات وحامل هذه القوى في اللين واللطافة والبطون مناسبها في لطافتها وبطانتها وصفاء مدركاتها حيث لا يحتاج الى حضور المادة التي تجردت هي منها كما ان مواضع الحواس الظاهرة على اختلافها لطافة وكثافة تناسب قويها ومدركاتها فللحيوان الكامل في ذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس يستعملها ويدرك بها الاشياء وان ركدت وتعطلت هذه الحواس كما عند النوم والحواس والمحسوسات في الظاهر والباطن ليست بحسب الهيئة الا هذه الخمس

ومدركاتها

ومدركاتها الا انها كلما قويت وعلت مالت الى الوحدة والتجرد وكلما ضعفت ودنت مالت الى التكثر والتجسم

وحافظ الصور هو الخيال ويقال له المصورة وهو قوة متعلقة باخر التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها مثل المحسوسات وتبقى فيها وان غابت موادها عن الحواس فهي خزانة للحس المشترك ولولاها لما تمكن لنا الحكم على شيء شاهدناه مرة اخرى بانه هو الذي شاهدناه من قبل اذ لو لم يكن محفوظا لم يمكن لنا هذا الحكم وهي ايضا جامعة للحس الظاهرة بوجه اكد من الحس المشترك لان شانه الفعل وشان ذلك الانفعال بل هي في الحقيقة تمام ذلك وتاكده ليس امرا مغايرا له

وذهب الى ان الخيال مجرد وهو نافع في مسئلة المعاد الجسماني لانه لو كان الخيال جسمانيا لزم انطباع العظيم في الصغير وهو ممتنع بيان الملازمة انا نتخيل السموات بعظمتها والمفروض ان صورتها ومقدارها تحل في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار صغير جدا واما امتناع اللازم فلان كل مقدارين اما ان يتساويا او يتفاضلا واذا تفاضلا كان الفضل خارجا لا محالة

ومدرك المعاني الوهم وهو قوة متعلقة بكل الدماغ لانه الرئيس للقوى الادراكية التي كلها في الدماغ كرياسة الشوقية للتحريكية واخص مواضعه التجويف الاوسط منه ويدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات ويحكم احكاما جزئية كادراك السنور معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب

الرب وهذا في الانسان ينازع عقله لانه قوة جرمانية لا يعترف بما يعترف به العقل ولهذا ينفر الانسان
من البيات في بيت ميت وهو في الحقيقة جهة رجوع النفس الى العالم العقلي لان مدركاتها امور كلية
تشخصت بالاضافة الى الاشخاص والمضاف اليه خارج عن الاضافة فهي من حيث انها امور
كلية فمدركها امر عقلي هو رب النوع الحيوان وانما يدركها النفس من حيث اتصالها بذلك الجوهر
ومن حيث انها مضافة الى الاشخاص مدركها الوهم فالوهم لا حقيقة له غير اضافة الجوهر العقلي الى البدن
وحافظ المعاني هو المسمى بالحافظة وهي قوة متعلقة بالتجويف الاخير من الدماغ
يحفظ ما يدركه القوة الوهمية وهي خزانة لها نسبتها اليه نسبة الخيال الى الحس المشترك
واما المتصرف فهو متعلقة بمقدم التجويف الاوسط من الدماغ اي الدودة من شانها
تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض
فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجمعها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان
بلا راس ولا يسكن عن فعلها لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينتقل من
الشيء الى ضده وشبيهه فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها وليس من شانها ان يكون عملها منتظما
وتسمى عند استعمال النفس اياها بواسطة الوهم المتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة القوة
العقلية المفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات ويقتنص الحدود الوسطى باستقراض

ما في الحافظة وربما يسمى الثلث الاخير من هذه القوى بالمسترجعة واوليها بالذاكرة والمتذكرة وانما عرف
كل منها بآلة باختلالها عند تطرق الآفة الى تلك الآلة وعرف تغايرها وتعددها باختلال بعضها مع بقاء
بعض

فصل

في اثبات قوى اخر للنفس اعلم ان للنفس قوى غير ما ذكرناها تسمى القوى الفاعلة وهي المعبر عنها
بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة اي مباشرة
للتحريك
اما الباعثة وتسمى شوقية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية
واما المحركة فهي قوة في العضلات تمدد الاعصاب فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض
اليد وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط
اي بسط اليد وهذه القوة هو المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة
فهذه مبادئ اربعة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان مترتبة فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق
اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة قصد لها وايجاد فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها

فصل

في ان الحس ليس له حكم بل الحاكم النفس وان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا في الخارج بل هذا

شان العقل اما ان الحس ليس هو الحاكم لان الحس ادراك ما له لون فقط والحكم تاليف بين المدركات
بالحس او بغير الحس على وجه يعرض المولف لذاته اما الصدق او الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول
بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شي من الاحكام
محسوسة اصلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا او غير يقيني
او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس
حكم غير ماخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني
واما ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا في الخارج لان الادراكات الحسية يلزمها انفعال الات الحواس
كما هو المشهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان
لامسة ايدينا مثلا انما تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة
المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس
الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس او النفس
الحاسة بما هي حاسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان
العقل او النفس المفكر وليس شان الحس والخيال
والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد تحصل في حسه المشترك صورا يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج

ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما راه كما راه فهي بالحقيقة موجودة
في حقه كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج
توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع ويشم ويذوق
ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة
وسبب ذلك وجود صور تلك الاشيا في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي في اليقظة وتعطل
القوى العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك اذا تاثرت ايدينا مثلا من حرارة واردة
عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس
فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية
وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت
بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة

فصل

في انواع الادراكات اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم
وتعقل قد اومانا اليك فيما تلوناه عليك ان المحسوس بالحواس الحاضرة فيها ليس هو الموجود
في الخارج بل صورته لانه ان لم يحدث في الحاسة اثر من المحسوس فهي عند كونها حاسة بالفعل وكونها

حاسة بالقوة حينئذ في مرتبة واحدة

فالاحساس انما هو للاثر الحاصل للمحسوس في العضو الحاس فيجب ان يكون ذلك الاثر مناسبا للمحسوس والا لم يكن حصوله احساسا فالحاصل في الحس صورة مجردة عن المادة التي يرى انها المحسوسة الا ان هذا التجرد ليس تاما

والتخيل ادراك لهذا الشيء مع الهيئات المذكورة في حال حضور مادته وعدمها

والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس لا يشركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي ككرم زيد ونباهته

والتعقل ادراك الشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد والادراكات مترتبة على هذا التجريد

فالادراك الاول اعني الاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا

والادراك الثاني مجرد عن الشرط الاول اعني حضور المادة

والثالث مجرد عن الاولين اعني حضور المادة واكتناف الهيئات

والرابع

والرابع مجرد عن الجميع والفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج هو الاضافة الى الجزء وعدمها ففي الحقيقة الادراكات ثلثة انواع والوهم كانه عقل ساقط

وكل ادراك مما ذكر يحصل به نوع انتزاع لحقايق الاشياء عن الاجسام وهياكل المواد فالصور المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصور الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين عالمين عالم المحسوس وعالم المعقول والصور العقلية منتزعة نزعا تاما

وهذا كله ان كانت الصور ماخوذة من المواد اما ما كان بذاته عقلا كالنفس فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات

واعلم ان القوم قد اختلفوا في كون المحسوسات خاصة بالمشاهدات او اعم فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات والسيد يجعلها اخص منها اذ قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه المحسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات ثم ان البديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهدتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك الشعور

فصل

٢١ في العقل واطلاقاته اعلم ان اسم العقل يقع على معان

الاول الغريزة التي بها يمتاز الانسان عن البهايم ويستعد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية ويستوي فيه الاحمق والذكي ويوجد في النائم والمغمى عليه والغافل وكما ان الحيوة غريزة في الحيوان يفعل بها وتهيأ جسمه للحركات الاختيارية والادراكات الحسية كذلك هذا العقل غريزة تهيأ بها الانسان لاكتساب العلوم النظرية فليس لاحد ان يقول ان الانسان يساوي الحمار في الغريزة ولا فرق بينهما والعقل بهذا المعنى يستحقه الحكماء في كتاب البرهان ويعنون به قوة النفس التي بها تحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر بل بالفطرة والطبع ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فاذن هو خزانة من النفس تحصل بها اوائل العلوم

الثاني العقل الذي يريده الجمهور من المتكلمين في السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل وهذا ما ينفيه العقل وانما يعنون به المشهور في بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر فهذا مما يسمونه العقل كما يقال من استقرأ استعمالاتهم هذه اللفظة فيما يتخاطبون به او يكتبون في كتبهم العلمية ومن هذا الباب العلوم الضرورية كالعلم بان الاثنين ضعف الواحد وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وان الجسم الواحد لا يحصر في جيزين وان الخبر الواحد لا يحصر في جسمان

الثالث العقل الذي يذكر في كتاب الاخلاق ويراد به جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة

٢٢ على اعتقاد شيء شيء وعلى طول تجربته بشيء شيء من الامور الارادية التي لنا ان نؤثرها او نتجنب عنها فان ذلك الجزء من النفس هي مبادي الرأي فيما سبيل ان يستنبط للامور الارادية التي شانها ان نؤثرها او نتجنب ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بها من تلك كنسبة تلك القضايا الضرورية الى ما هي مبادي لها من العلوم النظرية التي غايتها ان تعلم لا ان يفعل بها شيء وهذا العقل ما يزيد ويشتد مع الانسان بطول عمره فان من شكته التجارب وهذبته المذاهب يقال في العرف انه عاقل ويتفاوت ويتفاضل فيه الناس تفاضلا كثيرا

الرابع الشيء الذي يقصده بقولهم الجمهور في الانسان انه عاقل ومرجعه الى جودة الروية وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي ان يؤثر او يتجنب وان كان في باب اغراض الدنيا وهي وهو النفس الامارة بالسوء فان الناس يسمون من له هذه الروية المذكورة عاقلا ويعدون معاوية واشباله من جملة العقلاء واما اهل الحق فلا يسمون هذه الحالة عقلا بل اسما اخر كالنكراء والشيطنة والدهاء او شبه هذه الاسماء

الخامس والسادس العقل الذي يذكر في هذا الفن وهو العقل النظري ومراتبه والعقل العملي الذي يذكر في الاخلاق

وتفصيله ان للنفس الانسانية في ذاتها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان

علمية وعملية فبالاولى تدرك المقررات والتصديقات تعتقد الحق والباطل فيما يعقل

٢٣ ويدرك ويسمى بالعقل النظرى وبالثانية تستنبط الصناعات الانسانية وتعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويدرك
ويسمى بالعقل العملى وهى التى تستعمل الفكر والروية فى الافعال والصنايع فتختار للخير او ما يظن خيرا والها الهوية والملائمة
والمتوسط بينهما يسمى بالحكمة وهى من الاخلاق لا من العلوم المنتصبة الى الحكمتين العلمية والنظرية لانها وخصوصا الاخيرة
منها كلما كانت اكثر كانت افضل وهذه القوة خادمة للنظرية مستعدة بها فى كثير من الامور

واما النظرى فاولى مراتبها ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة وهين استعداد بالجميع المعقولات
خلوا عن كل صورة وقبولا لان يكون فيها مهيئة كل وجود وصورة من غير تعسر وتاب وامتناع من قبلها فان عسر عليها
شىء فانما لانه فى نفسه لمتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيها بالعدم او شديد الوجود قويا يغلب عليها فيقبلها
وينفعل بها ما ينفعل الصفو الشديد بين الخفائش ففى هذه المرتبة فى قبولها للصور العقلية كالمادة الاولى وقبولها
للصور الحسية فهى اذن من حيث الكون العقلى قوة محضة ليس لها جوهرية ولا قوام بذاتها ولا لها ادراك لذاتها
ولا لغيرها الا بالقوة اذ الادراك تابع للمدرك بل يوجد عينه من وجه وان كانت هى من حيث الكون الحسى والخيالى
جوهرا قائما بذاته مدركا لها وللصور والتخيلات والموهومات بل هى مجردة عن المواد ايضا من حيث الخيال
فهى فى هذه المرتبة نهاية عالم الجسمانيات بل الخياليات ايضا فى كمال الحسى والخيالى وبداية عالم الروحانيات
فى الكمال العقلى فان نظرت الى ذاتها فى عالمى الحس والخيال وجدتها مبدأ لجميع القوى الجسمانية ومستخدم سايرة
الصور الحيوانية او النباتية والجمادية فانها من آثارها ولوازمها فى هذا العالم واذا نظرت اليها فى العالم العقلى

وجدتها قوة محضة لا صورة لها عند سكان ذلك العالم فنسبتها اليه نسبة البذر الى الثمرة فان البذر بذر بالفعل ٢٤
ثمرة بالقوة ويسمى النفس عند ذلك

عقلا هيولانيا ثم يحصل لها فوقها بسبب مراجعتها اليه وادراكها للمعانى العلمية شعاع عقلى يكون
منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر الذى يوجد به بالقوة فيحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى
معقولات بالقوة وكانت تحفظ فى خزانة المخيلة اوائل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس
من الاوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات وغيرها وهذه الصور اذا حصلت للانسان
يحدث له بالطبع تامل ورويه فيها وتشوق الى استنباطات ونزوع الى بعض ما لم يكن معقولا اولا ويسمى
النفس عند ذلك

عقلا بالملكة ثم يحصل فيها ما فوقها بسبب كثرة مراجعتها اليه وتكرر مطالعتها المعقولات منه مرة
بعد اخرى واقتناصها اياه كرة بعد اولى وتحصيل الحد الوسطى واستعمال القياسات والتعاريف وخصوصا
البراهين والحدود فتقتنيه نتايج المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشم ويسمى النفس عند ذلك
من حيث ان المعقولات حاصلة لها

عقلا بالفعل ومن حيث انها تشاهدها

عقلا مستفادا وفعلها الاراءة فى هذا الباب ليس الا تحصيل الحد الوسط واستعمال البراهين

واما فيضان النور العقلي فليس بارادته بل بتاييد من الحق سبحانه بتوسط الملك العقلي الذي هو رب نوع
الانسان المسمى في الشرع بروح القدس وحال حصول الكمالات النظرية عند ذلك كحال حصول الاوائل
على سبيل اللزوم بلا اكتساب وكما ان في الفطريات لو سئل سائل لم كان هذا هكذا لم يكن جواب كذلك
ههنا اذا سئل سائل لم كان البرهان الصحيح والحد الصريح يوجب علما لم يكن جواب فالمقدمات انما هي
معدات والواهب غيره ومن هنا قيل عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي

واما العقل العملي فاولى مراتبها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع والتقيد بقيودها
ثم تهذيب الباطن عن الملكات الرديه والاخلاق الذميمه ويسمى هاتان المرتبتان

بالتجليه والتحليه واليهما اشير بقوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ثم تصوير النفس
بالصور القدسية العلمية ونقشها بهيئة الوجود على ما هو عليه وتحليتها بالصفات والاخلاق المرضية من التوبة
والانابه والصبر والشكر والرضا والزهد الحقيقي والشكر والوله والشوق والعشق وغير ذلك من نتايج
القرب والمعارفه بالحق سبحانه وتعالى ويسمى هذه المرتبه

بالتحليه ثم بعد ذلك مرتبه

فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الحق سبحانه وتعالى وكبريائه واثار قدرته وعلمه وارادته
وسمعه وبصره لتاكد علاقتها معه واتصالها به بحيث يصح ان يشير الى مبدئها الحقيقي وجاعلها التام باشارة

روحانيه بانا حين اضمحلال ذاتها وخروجها عند اندكاك جبل انيتها والى صفاتها التي هي عين ذاته من
السمع والبصر والقدره وغيرها بانها سمعي وبصري وقدرته فبه يبصر الاشياء وبه يسمع ويقتدر

تذنيب

اذا بلغت النفس الى غاية كمالها العقلي والعملي واستغنت عن الافكار والحركات يصير قوتها النظرية
والعملية قوة واحده فيصير علمها عملا وعملها علما كما ان العلم والقدره في المجردات بالنسبة الى ما تحتها واحد
وكذلك تصير كلها السمع والبصر والقوى والجوارح فيكون عين البدن لغاية قوتها ونورانيتها والبدن
عين النفس لغاية صفائه ولطافته واليه اشار من قال رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل
الامر فكانه خمر ولا قدح وكانها قدح ولا خمر وذلك لوحدتها الجمعية الكاملة التي حصلت لها عند ذلك
التي هي ظل للوحدة الالهية بل هي هي بعينها من وجه لفناء النفس حينئذ في الحق والانسان اذا بلغ الى هذا المقام
يتصرف في الملك والملكوت ويطيعه الموجودات كلها بل يصير كلها اجزاء لذاته ويكون قوته سارية في الجميع
وذلك لانه لم يوجد في الممكنات ما هو اشرف من العقل ولا ما هو اخس من المادة العنصرية وهما حاشيتا
الوجود وقد وجدنا جميعا في الانسان الكامل ومراتب الوجود متواصلة لا ثلمة فيها فالانسان بوحدته كل العالم
فهو كتاب مشتمل على معاني كل ما في الوجود ومن هنا قيل ليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد

فصل

في بيان اختلاف الناس في العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المطلق اعلم ان الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد
هل هو متشابه في جميع اشخاص النوع ام مختلف فقالت جماعة انها متشابهة في هذا الاستعداد وانما الاختلاف
راجع الى استعمال ذلك الامر المستعد في نوع من العلم دون نوع فيخرج الى الفعل فيظهر الاختلاف
وقالت جماعة ان الاشخاص مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الامزجة وما يخرج منها الى الفعل
فانما يخرج ذلك على حسب ذلك الاستعداد وليس حكمها حكم الهيولى في انها قابلة لكل صورة فان
الهيولى الاولى قابلة للصورة الاولى وهي الجسمية وهي متشابهة في جميع الاجسام ثم تقبل بواسطتها صورة صورة
على حسب تركبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية ولهذا لم يكن للهيولى الاولى وجود في ذاتها دون
الصورة الاولى ولا للجسم المطلق وجود دون ان يكون اما نارا او هواء او غير ذلك والامر ههنا بخلاف
ذلك فان النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود فيجب ان يكون مختلفا بحسب اختلاف الموضوع
وان قيل ان النفس الانسانية متشابهة في النوع وسلم ذلك فلا شك انها مختلفة في الشخص والعين
بحسب اختلاف العوارض المشخصة فيختلف الاستعداد في العقل الهيولاني على حسب ذلك فان
النفس انما تفيض من المبادي على قدر الاستعداد فكلما كان المزاج اعدل كان النفس اشرف فاذن
كما ان النفس وان كانت متحدة في النوع فبينها تفاضل وترتب فكذلك الاستعداد مترتب
على شرف النفس فرب نفس نبي يستغني عن الفكرة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ورب نفس غبي

لايعود عليه الفكر برادة وهذا الراي اقوى واقرب الى مناهج الشرع

فصل

في بيان امثلة العقل من الكتاب الالهي اعلم ان الله تعالى ذكر مراتب العقل في اية واحدة فقال الله
نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة
الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء
ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم
فالمشكوة مثل للعقل الهيولاني فكما ان المشكوة مستعدة لان يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة
لان يفيض عليها نور العقل ثم اذا قويت ادنى قوة وحصلت لها مبادي المعقولات فهي الزجاجة فان بلغت
درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لان الشجرة ذات افنان فكذلك الفكرة ذات
فنون فان كانت اقوى وبلغت درجة الملكة فان حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فان كانت
اقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء فان حصل لها المعقولات كانه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح ثم اذا حصلت
لها المعقولات فهو نور على نور نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري ثم هذه الانوار مستفادة من سبب
هذه الانوار بالنسبة اليه كالسرج بالنسبة الى نار عظيمة طبقت الارض فتلك النار هي العقل الفعال

المفيض لانوار المعقولات على الانفس البشرية وان جعلت الاية مثالا للعقل النبوي فيجوز لانه مصباح
يوقد من شجرة امرية مباركة نبوية زيتونة امية لا شرقية طبيعية ولا غربية بشرية يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة وان
لم تمسسه نار الفكرة نور من الامر الربوبي على نور من العقل النبوي يهدي الله لنوره من يشاء

تذنيب

في بيان تظاهر الشرع والعقل وافتقار احدهما الى الاخر اعلم ان العقل لن يهتدي الا بالشرع والشرع لم يتبين
الا بالعقل فالعقل كالاس والشرع كالبناء ولن يغني اس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن اس
وايضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن
بصر فلهذا قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه
سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه
وايضا فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضئ
الزيت وعلى هذا نبه الله سبحانه بقوله تعالى الله نور السموات والارض الى قوله نور على نور فالشرع
عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله
اسم العقل من الكافر في غير موضع من القران نحو قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون ولكون
العقل شرعا من داخل قال تعالى في صفة العقل فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

لخلق الله

لخلق الله ذلك الدين القيم فسمى العقل دينا ولكونهما متحدين قال نور على نور اي نور العقل
ونور الشرع
ثم قال يهدي الله لنوره من يشاء فجعلهما نورا واحدا فالشرع اذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار
ضائعا ضياع الشعاع عند فقد نور البصر والعقل اذا فقد الشرع عجز عن اكثر الامور عجز العين عند فقد النور
واعلم ان العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو ان يعلم جملة حسن
اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفة ونحو ذلك من غير ان
يعرف ذلك في شيء شيء والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب ان يعتقد في شيء شيء
وما الذي هو معدلة في شيء شيء
وعلى الجملة فالعقل لا يهتدي الى تفاصيل الشرعيات والشرع تارة ياتي بتقرير ما استقر عليه العقل وتارة بتنبيه
الغافل واظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده وتارة بالتعليم وذلك
في الشرعيات وتفصيل احوال المعاد فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والافعال المستقيمة والدال
على مصالح الدنيا والاخرة ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل والى العقل والشرع اشار بالفضل
والرحمة بقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وعنى
بالقليل المصطفين الاخيار

فصل

في بيان ان ادراك القوى العقلية اقوى من ادراك الحواس الظاهرة وان القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير

الواحد قد يتوهم ان ادراك الحواس الظاهرة اقوى من ادراك الحواس الباطنة لشهوده وتحققه وليس كذلك

بل بالعكس لان الحواس الظاهرة ضعيفة الوجود ناقصة الكون بالنسبة للقوى العقلية ولذا وقع التضاد والتزاحم

في الحسيات بتصور وجودها

واما العقليات فلها السعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق فان النفس تدرك المتضادين بل المتزاحمة وسر ذلك

ان الوجود الصور المسلوب عنه النقائص المادية له وجود اعلى واشرف من الوجود الجسماني فهو اشد منه والشيء

اذا اشتد خرج من نوعه الى نوع اخر على سنة كادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية فانها تصير صورة نفسانية

بنفخ الروح فيه ثم بعد انفصاله لا يزال يترقى حتى يصير صورة عقلية اي عقلا بالفعل بعد ما سبق فيصدق

ما كان سلوبا عنه ويسلب عنه ما كان صادقا عليه

وذلك لان النفس حين تعلقها بهذا البدن الكثيف واشتغالها بما يحتاج اليه من التدبير والتصرف

لا تكون الا ضعيفة الوجود فلا تكون ثابتة مستقرة بل انما هي متغيرة لان مظهرها الان جرم بخاري في الدماغ

وهو دائم التحلل والتجدد والزوال حسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات

الداخلية والخارجية فلو عدمت الشواغل وعزلت سائر القوى الجسمانية عن فعلها لم يبق فرق بين القوة المتخيلة

والموجود في الخارج وكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انك كلما استراحت النفس من الاشغال والحركات

الضرورية وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانظراف النفس الى اعمال الدار الباقية

بقوة فطرية او مكتسبة رجعت الى ذاتها بعض الرجوع وانكشف لها الغطاء وانما قلنا بعض الرجوع لان القوى

الجسمانية لم تزل مستعملة والا لحدث الموت وبهذا الالتفات تشاهد الصور بذاتها من غير شائبة الحواس

فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها ذلك لم يكن الانسان في حالة النوم

والاغماء يبصر ويسمع ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة متعطلة بل حواس النفس اتم واصفى فان الحواس

الظاهرة كالقشور لها وكان الحواس الظاهرة ترجع الى حس واحد يجمعها وهو الحس المشترك فكذا

حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله تعالى

واذا كان رجوعها الى ذاتها مع بقاء تصرفها في البدن بعض التصرف نشأ انتزاع الصور على الوجه

المذكور فاظنك اذا انقطعت علائقها عن البدن بالكلية ورجعت الى ذاتها والى مبدعها كل

الرجوع فهناك تصير حواسها الباطنة الى ادراك الامور الاخروية اشد واقوى فتشاهد الصور الموجودة

في تلك الدار وتنكشف لها الامور المناسبة لاعمالها ونياتها واعتقاداتها كما قال تعالى فكشفنا

عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فالحاصل ان الادراك بالقوى النفسية اتم واقوى من

بالقوى البدنية ولهذا افترقا من وجوه

الاول ان الصور المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص والملون بلون مخصوص يمتنع ان
يتشكل بشكل اخر او يتلون بلون اخر ما لم يسلب عنه الاول وكذا الطعوم والروايح والاصوات المتخالفة
واما الصور الادراكية النفسية فلا تزاحم فيها فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضر ما عنده وكل حس
من الحواس الباطنة كذلك

الثاني ان الصور الجسمية لا يحصل منها الشيء العظيم في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا البحر
في حوض مثلا بخلاف الوجود النفسي فان قبول النفس للعظيم والحقير فيه متساو فتقدر النفس ان تحضر في
خيالها السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير تزاحم ولا تضايق وسبب ذلك ان النفس
لا مقدار لها ولا وضع كما سبق توضيحه

الثالث ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات العالم ولا كذلك
الصور النفسية

الرابع ان صورة واحدة مادية قد تكون مدركة لاشخاص كثيرة كصوت واحد يسمعه قوم ورجل يراه
رجال كثيرون ورايحة يشمها متعددون وهكذا ولا كذلك الصورة النفسية فما في خيالك لا يمكن ان
يطلع غيرك وما في قوة ذوقك لا يكون في قوة ذوق غيرك وسر ذلك ما عرفت من ان الوجود
النفسي اقوى واشد من الوجود الحسي فهو نوع اخر من الوجود غير ذلك

واما

واما كون القوة العاقلة تقوى على تكثير الواحد وتوحيد الكثير
فيكون الثاني باحد وجهين

احدهما التحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي شخصاتها وسائر عوارضها
اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مهية متحدة وحقيقة واحدة

والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان تعرف الجنس بالفصل
بحيث تحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جمعيا

واما في الاول فبان تجسم بقوتها الخيالية المعقولات وتنزلها في قوالب الصور المثالية او تميز
جنس المهية عن فصلها ولاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون
الشخص الواحد في الحس امورا كثيرة في العقل فان العقل غير مقتصر على ظواهر الاشياء بل يغوص ويتغلغل
في مهية الشيء وحقيقته ويستنسخ نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه واما الحس فلا ينال الا ظواهر الاشياء
وقوالب المهيات المتشخصة بحسب ذاتها

وفي الفتوحات المكية ما نصه ان الله اذا قلل الكثير وكثر القليل فما نراه الا بعين الخيال لا بعين
الحس كما قال تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم
وقال ترونهم مثليهم راي العين وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يروهم بعين الخيال

٣٥ كانت الكثرة في التعليل كذبا وكان التدبير غير صادق فيما اراه وان كان اراهم بعين الخيال كانت الكثرة
في التعليل حقا وملكه لانه حق في الخيال

ثم قال وهذا باب واسع وما احسن تنبيه الله تعالى عباده من اولي الالباب اذ قال هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما يكون خيالا فيصور في التخيلات كيف شاء عن بكاح
معنوي وحمل معنوي نفخ الله ذلك في الرحم المعاني في اي صورة شاء ركبها فركب الاسلام فيه والقرآن
فيه سمنا وعلا والعقيد ثباتا في الدين والدين فيصا سابغا

فصل

في العلم اعلم ان مباحث العلم شريفة ومطالبه غامضة ونحن اوردنا رسالة فيه فمن شاء فليطلب منها
الا انه يذكر ههنا شطرا من مباحثه

فاعلم ان مهية العلم عما شهد به الحدس الصحيح بل التتبع والفحص البالغ وضرب من الاعتبار
يرجع الى حقيقة الوجود الحاصل للموجود المستقل في وجوده

فنقول العلم هو حصول شيء بنفس هويته العينية لامر مستقل الوجود حصولا علميا او حقيقيا
فالعلم ثمة اقسام

الاول حصول شيء بنفس هويته العينية لامر مستقل الوجود حصولا حقيقيا وذلك كعلم الشيء بنفس

٣٦ هويته تعلوله العينية فان وجود المعلول هو بعينه وجوده للعلة الفاعلية الحقيقية

والثاني حصول شيء بهويته لامر مستقل الوجود حصولا حقيقيا وذلك كعلم الشيء بنفس هويته معلوله
العيني فان وجود المعلول هو بعينه وجود للعلة الفاعلية الحقيقية وكعلم الذات المجردة بذاته وكل
من هذين النحوين علم حضوري يعني ان وجود المعلول في نفسه هو عبارة عن معقوليته ووجوده للجوهر العاقل
ولهذا الاعتبار قيل العلم حضور شيء لمجرد او عدم غيبة شيء عن مجرد

الثالث حصول شيء بصورته لا بنفس هويته العينية لامر مستقل الوجود حصولا حقيقيا كعلم النفوس
الناطقة بالحصص في ذواتها او آلاتها من صور الموجودات الخارجية او الصور التي اخترعتها والعلم بهذا
المعنى ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق الثابت مع تجويز النقيض
يسمى ظنا والاجزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له
فان كان ثابتا لا يقبل الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا

فصل

العلم منه فعلي وهو الحاصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود بذاته بمخلوقاته وكما اذا تصورنا
اشكالا مستفادة صورته من الخارج ثم وجدنا في الخارج ما يطابقه

ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما

وايضا العلم تفصيلي وهو العلم بالاشياء المتعدده بصور متمايزه منفصلا بعضها عن بعض
ومنه اجمالي وهو ان يعلم ان تلك الاشياء بصورة واحده لم ينفصل بعضها عن بعض فاذا سئلت
عن عدة مسائل احكمتها من قبل فانك تجد جواب الكل حاضرا لكنه حالة بسيطة هي خلاقة للتفاصيل
فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالي واذا شرعت في التفصيل مترتبا متكافئا فانك احضرت
الاجوبة في ذهنك بصور متعدده فهذا هو العلم التفصيلي وايضا قد يكون وجهيا
وقد يكون اكتناهيا فالاول كالعلم بالشي من جهة لوازمه وعوارضه الخاصه والثاني كالعلم بالشي
من جهة ذاتياته من الجنس والفصل

فصل

في القدرة وهي حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء او لا يصدر عنه اذا لم يشاء
وضد ذلك هو العجز وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره
وتركه لكن اذا ضمت اي الاراده اليها خرجت نسبتها من صرف الامكان الى احد الجانبين اما واجبا
ان بلغت الاراده الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدره التي هي عين المشية التي هي
عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري تعالى
فقدرته تعالى ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن اخر لم يجب وجوده عند وجودها

ولا عدمه عند عدمها

فصل

في اللذة والالم الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذه والالم هو ادراك الملايم وادراك المنافي وهما عند
التحقيق يرجعان الى الوجود والعدم لان الملائم للشي ما هو خير وكمال بالنسبة اليه والمنافي له ما هو شر ووبال
بالقياس اليه ومآل الخير والشر الى الوجود والعدم ومآل الادراك الى الاتحاد بالمدرك واما الامور الوجودية
المولمه فانما ايلامها يرجع الى الاعدام ولو كانت وجودات بحتا لما كانت مولمه وكذا لو كانت اعداما
بحتا لما امكن ادراكها اصلا مع ان الالم ايضا من جنس الادراك ولكنه متعلق بالوجود المستلزم لعدم ما
من حيث استلزامه له

فصل

في اقسام اللذه والالم وكل واحد من اللذه والالم تنقسم الى الحسي والوهمي والخيالي والعقلي
اما الحسي من اللذه فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة المشتهية والذايق بالحلاوه
واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول والظفر والانتقام
واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة
واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر
الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة اعني نظام الوجود كلا تمثلا مطابقا خاليا
عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعنده تصير النفس بعينها متحدة بالعقل

٣٩ الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذه ومتلذا في باب اللذة العقلية لاذا لذة فقط ولما الالم العقلي فهو ان يحصل لما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الالم فيوصف بعرفان مراتب اللذة

فصل

في الارادة وهي اما في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة والناقد يريد الانسان مالا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي مالا يريد كاكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون بانها صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور وفيه في الحيوان نفس الشوق لا امر مغاير له وفيه انها مغايرة للشوق المؤكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان مالا يريده وقد يريد مالا يشتهيه كما ذكرناه والفرق بينهما بان الارادة مبدء اختياري والشوق مبدء طبيعي فيه وانما يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها

والقائلون بمغايرة الارادة للشوق المؤكد جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة المتصورة والاعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المؤكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كانت الارادة فعلا اختياريا لاحتاجت الى ارادة اخرى لان كل فعل اختياري مسبوق بالارادة والارادة فعل اختياري

فيكون

٤٠ فيكون مسبوقا بارادة اخرى وهلم الى ما لا نهاية وذلك مستحيل فلا يكون الارادة فعلا اختياريا وهو المطلوب

فصل

في التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة الناطقة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذوات النفوس الانسانية او متصلة اتصالا فعليا احتجبت عنه النفوس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد تعجب الامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصور المنسية ان كانت مشعورا بها ففي حاضره حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم تكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لانها طلب ما لا يكون مشعورا وهو محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي هو بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا تو غل العاقل فيها عرف انه لا يوقف كنهها مع انها اظهر الاشياء فكيف فيما هو اخفاها

قال صدر المتألهين منشأ تحيرهم اي القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند ذي رجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها اشد وشيء اضعف ولا انه صالح لشيء واحد لانها من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب

الوجود لا من باب النسب

واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشاة الحس ونشاة الخيال ونشاة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشاة عن نشاة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشاة الحس مع ما يصحبها من نشاة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشاة الحس ودبرت البدن ببعض قويها الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشاتها العقلية وبقي معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصورة التي تريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد لعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فمسلم ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان اراد بذلك كونها غير متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد

حصلت

حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم

فصل

في الغريزة اختلف علماء النفس اختلافا عظيما في تعريف الغريزة واقرب التعاريف الى الصواب هو ان الغريزة قوة تقتدر بها على عمل يوصل الى غاية من غير سابق نظر الى تلك الغاية ومن غير سابق تدريب على هذا العمل والحاصل ان الغريزة لا تاتي من العادة ولا من الوراثة بل هي فطرية

اما كونها مجردة عن الفكر فلان الغريزة لا تعرف غرضها الذي ترمي اليه ولا الطريق المودية الى ذلك الغرض فالطفل حينما يرتضع من ثدي امه لا يعرف فكرة الجوع او العطش ولا منفعة اللبن في غذاء جسمه انما يرد الم الجوع بعمل غريزي لا يفكر فيه ويشترك الانسان مع الحيوان في الغرائز بل قد تكون اوسع عند الحيوان منها عند الانسان فليس لدى الحيوان غير الغرائز يحفظ بها كيانه ونوعه واما الانسان فلديه العقل وهو اعلى من الغرائز طبعا

واما انواع الغرائز فنذكر اهمها

الاول غريزة حفظ الذات نرى كل حيوان كبيرا كان او صغيرا راقيا او دنيا يسعى دائما من يوم الولادة في ان ينمو ويجاهد ما امكنه للحصول على قوته ويمعن في الهرب عن الموت

الثاني غريزة حفظ النوع هي من اقوى الغرائز ومن اكبر مظاهرها الميل الجنسي اعني الميل المتبادل بين الذكر والانثى ومن مظاهر هذه الغريزة ايضا العاطفة الابوية وهي في المرئة اقوى منها في الرجل

وقد تقوى غريزة حفظ النوع حتى ضعفت امامها غريزة حب الذات فقد يهجر الابوان راحتهما لراحة اولادهما
وبهذه الغريزة حفظت الاشخاص والانواع

الثالث غريزة الخوف هذه الغريزة تصحب الانسان من ايام طفوليته الى تسلمه الى القبر وكثيرا ما تتعارض
هذه مع الغرائز الاخرى كالغضب وحب الابتكار والميل الجنسي فتمنعها من الظهور وان رقي الانسان
في التعقل والمدنية ازالت كثيرا من اسباب الخوف التي كان يخاف منها المتوحش ولكن احدثت
اسبابا اخرى يخاف منها المتمدن مثلا كان المتوحش يخاف من الرعد والبرق والمذنبات والخسوف
والكسوف ونحوها فلما ابصر باسباب هذه الاشياء ازال خوفه منها ولكنه اصبح يخاف من الامراض
والميكروبات فالخوف ملازم للانسان في وحشيته ومدنيته يخاف على نفسه وملكه واصحابه يخاف
من الاوهام ومن الفقر ومن كبر السن ومن الموت فهو عبد للخوف ابدا حتى يموت وهناك غرائز اخرى
لا يتسع المجال لشرحها والبيان الحاصر فيها

ان الغرائز عند الانسان منها ما هو خاص بحفظ حيوته الدنيوية المادية ومنها ما هو خاص بحيوته العقلية
الاخروية

فالاولى هي الافعال الغريزية التي ترمي الى حفظ الجسم مثل الحركات التي تبدو من الانسان
اذا اختلت موازنة جسمه وامتداد اليدين الى الامام في حالة سقوطه على الارض واغماض العينين

عند وقوع ضربات او هبوب رياح

والثانية هي الافعال الغريزية التي يأتيها الانسان لاستكمال قواه العقلية مثل الرغبة الى السعادة
والميل الى الدرس والمطالعة وحب الجمال والخير والمنفعة

واعلم ان قوة الغرائز تختلف باختلاف الاشخاص والامم وهي تقوى وتضعف بنسبة
الرقي العقلي للشخص والامة وبنسبة الرقي العقلي للشخص البيئة وهذه الغرائز المختلفة سبب في الخلاف
بين الناس

بقي مطلب اخر وهو ان الغريزة قابلة لان تزيد بالتربية وتنقص بل تفنى بالاهمال

فصل

في الخلق اعلم ان الخلق والخلق عبارتان مستعملتان معا يقال فلان حسن الخلق والخلق اي
حسن الباطن والظاهر فيراد بالخلق الصورة الظاهرة وبالخلق الصورة الباطنة وذلك لان الانسان
مركب من جسد مدرك بالبصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة اعظم قدرا من الجسد
فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر
وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت
تلك الهيئة خلقا حسنا وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر

٤٥ خلقا سيئا وانما قلنا انها هيئة راسخة لان من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوتا راسخا وانما اشترطنا ان تصدر منه الافعال بسهولة من غير رويه لان من تكلف بذل المال او السكون عند الغضب بجهد ورويه لا يقال خلقه السخاء والحلم

فهيهنا اربعة امور احدها فعل الجميل والقبيح والثاني القدرة عليهما والثالث المعرفة بهما والرابع هيئة للنفس بها تتهيأ الى احد الجانبين وتتيسر عليها احد الامرين اما الحسن واما القبيح وليس الخلق عبارة عن الفعل فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل اما لفقد المال او لمانع ورب يكون خلقه البخل وهو يبذل اما لباعث او لريا وليس هو عبارة عن القوة لان نسبة القوة الى الامساك والاعطاء بل الى الضدين واحد وكل انسان خلق بالقدرة قادر على الاعطاء والامساك وذلك لا يوجب خلق البخل ولا خلق السخاء وليس هو عبارة عن المعرفة فان المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد بل هو عبارة عن المعنى الرابع وهو الهيئة التي بها تستعد النفس لان يصدر منها الامساك او البذل فالخلق اذا عبارة عن هيئة في النفس وصورتها الباطنة

فصل

في العادة اعلم ان العمل اذا تكرر حتى صار الاتيان به سهلا سمي عادة واكثر اعمال الانسان من قبيل العادة كالمشي والجري وطريقة اللبس والكلام وغيرها فكل عمل خيرا كان او شرا يصير

عادة

عادة بشيئين ميل النفس اليه وتكرار العمل على طبقه اما تكرار العمل بدون ميل النفس فلا يفيد في حدوث ٤٦
العادة فالمريض الذي يشرب الدواء المرار وهو كاره له لا يصير شربه عادة له وشرب المدخن بتكريره للتدخين يتيادة ويصعب عليه العدول عنه

والسبب في هذا ان المريض لم يمل نفسه الى الدواء بل الى اكتساب الصحة واما المدخن رغب في التدخين وكرر فعله فصار عادة له وكذلك الميل النفسي وحده ليس بكاف فمن مال الى التدخين ولم يعمل على طبقه لا يصير التدخين عادة له

فصل

في النطق من عظيم حكمة الله في الانسان احداثه المرجعات اللغوية فيه والداعي الى ذلك ان الانسان مفتقر في معيشته الدنيوية الى مشاركة امثاله ومعاونة من بني نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد في وجه عن افراد نوعه وجنسه ولم يمكن في الوجود الا هو والامور الموجبة في الطبيعة لهلك سريعا او سائت معيشته لحاجته في معيشته الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء الملبوس المصنوع فان الاغذية ٢ العمل
الطبيعية غير صالحة للاغتذاء والملابس الطبيعية لا تصلح للابد صيرورتها صناعية باعمال اراديه فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بجميع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يخبز هذا ذاك وذاك يطبخ

لهذا وهذا ينقل لذلك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان في المعاملات
وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلاقة وضعية واصلح الاشياء لذلك
هو الصوت لانه يتشعب الى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن والصوت
من الامور الضرورية للانسان لتنفسه المضطر اليه في ترويح حرارة القلب

وايضا الهيئات الصوتية لا تثبت ولا يدوم عدده فيؤمن من وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه
وبعد الصوت في صلاحية امر الاعلام هي الاشارة الا انه ادل منها لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر
وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم الى ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة وحركات كثيرة يراعي بها
الاشارة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف
لما في النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة للنفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير
واما الحيوانات الاخر فان اغذيتها طبيعية او قريب منها وملابسها مخلوقة معها كالاهاب والشعر والثقب
والكهوف فما كان لها الحاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في بعضها من شوب
رؤية واعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمايرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي
لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي
يحتاج الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يوضع بازائها اصوات

بلا نهاية فلاجل ذلك ولضرورات اخرى تحتاج الى الالفاظ والاصطلاح عليها

فصل

من العجايب الواقعة في النشاة الانسانية اطاقته بقوته فعلا وتحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله والسر فيه
ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني ثم هو قد ينقبض الى داخل فينحط القوة كما يعرض عند خوف او حزن
وقد ينبسط الى خارج فيتضاعف القوة كما يعرض عند الغضب والمنافسة وكما يعرض عند الفرح المطرب
والانتشاء المعتدل فيمكن ان يعرض لعبد من عباد الله ارتياح كما يعرض عند الفرح فاعطى القوة التي له سلاطة
وقهرا فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب لا سيما اذا كان
ببهجة الحق والاغترار الرباني والحمية الالهية من لدن مبدا الحق واصل الرحمة كما يكون لاولياء الله واليه
اشار امير المؤمنين عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته
بقوة روحانية

فصل

ومن ذلك امساك عن القوت مدة غير معتادة والسر فيه توجه النفس بالكلية الى امر ما وسيما اذا كان
من الامور القدسية والنشاة العليا فان ذلك مستلزم لتشييع القوى الجسمانية وانجذابها خلفها وهو
مستلزم لترك تلك القوى افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وهو موجب
لعدم الاحتياج الى الغذاء ولا سيما ويقترن معه السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى افاعيلها فان

ذلك نعم المعين لاستلزامه قلة التحليل الموجب للاحتياج الى الغذاء

فصل

ومن الغرايب الانسانية الفراسة قال الله تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين وقال النبي صلعم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهي من العلوم الطبيعية يعرف بها اخلاق الناس الباطنة من النظر الى احوالهم الظاهرة كالالوان والاشكال والاعضاء او هي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن لانه معلوم ان لكل عاطفة من عواطف الانسان تاثيرا خاصا في ملامح وجهه فاذا غضب احدنا او حزن او فرح او اهتم ظهر اثر كل من هذه العواطف على وجهه وعندنا علامة للغضب واخرى للفرح واخرى للاهتمام ومعنى هذا التاثير تغيير يحدث في عضلات الوجه تحت الجلد فتنكمش او تنقبض او تنبسط تبعا للتاثير الذي اصابها فتتغير ملامح الوجه ومن النواميس الطبيعية ان الاجسام الحية تنمو وتكثر بالاستعمال وتضعف وتتدثر بالاهمال ويعللون ذلك النمو بتوارد الدم الى العضو في اثناء استعماله وكلما زاد محله زاد توارد الدم اليه فيزداد نموه فلو تعود احدنا بالغضب كل يوم فان العضلة التي تنقبض للغضب يزداد نموها وقد يدوم انقباضها حتى تظهر هيئة الغضب على الوجه في غير حال الغضب وقس على ذلك ما يصيب عضلات العواطف الاخرى واذا ابصرت رجلا طويل القامة عريض المنكبين تقول انه شجاع واذا رايت اخر عريض المنكبين واسع الصدر حكمت بتانيه وحزمه وعلو همته وبعكس ذلك

ضيق الصدر فانه عجول قلق ضعيف العزيمة ويعللون بذلك ان واسع الصدر يكون كبير الرئتين فيستنشق من الهواء في مرة ما يغنيه عن سرعة التنفس فيكون رزينا صبورا وتنطبق هذه الحقيقة على الحيوان ايضا فان الضعيف من الحيوانات قصير الخطو سريعه والقوي طويله فذوات الصدر الضيق تسرع في الركض وواسعة الصدر تتانى فيه فالارنب كثير الخوف سريعة الحركة وصدرها ضيق واما الاسد والفيل فانهما كبيرا الصدر وكلاهما صبور حازم شجاع وتعليل ذلك ان التنفس مصدر الحرارة وبانقطاعه تنقطع الحيوة واليه مرجع القوة والهمة والنشاط

فصل

ومن الغرايب الانسانية اظهار السالكين ابدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد وفي اوقات واظهار ما يرون من المطاعم والملابس وكذا المبرزون من الكهنة والسحرة يظهرون العجايب في هذا العالم كارائة الجن وغيرها وايضا من الغرائب التنويم المغناطيسي المعروف

فصل

في ان النفس كل القوى اعلم ان النفس في وحدتها التي هي ظل الوحدة الحقة التي لواجب الوجود تعالى كل القوى فالنفس بالحقيقة هي المتوهمة المتخيلة الحساسة المحركة المتحركة وهي الاصل المحفوظ في القوى ولا قوام للقوى الا بالنفس وقد استدلوا عليه بوجهين

احدهما من ناحية المدرك اي المعلوم وهو انا نحكم بكل واحد من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات على الاخر مثلا نقول الذي له لون كذا له طعم كذا او رائحة كذا او هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الجسمية او هما صاحبتا هذه الموهومة او المعقولة والقاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين وكذا نتصرف في الصور في الخيالية والمعاني بالتركيب والتفصيل ونضم بعضها الى بعض ايجابا ونفرق بعضها عن البعض سلبا والمتصرف لا بد وان يحضره المتصرف فيه فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات والجزئيات متصرفة فيها بل محركة بفنون الحركات وهي الاصل المحفوظ في جميع القوى وهي النفس

والاخر من ناحية المدرك اي العالم وهو انا نقطع بان كل واحد منا واحد شخصي وانه كما هو الذي يعقل كذلك هو الذي يدرك بالانحاء الثلثة الاخرى من الادراك وهو الذي يحرك ويمشي ويقوم ويقعد ونحو ذلك فلولا ان النفس كل القوى والقوى اصل محفوظها النفس لما تاتى ذلك

المقالة الثانية

في اثبات تجرد النفس الناطقة وبقاؤها وحدوثها وابطال التناسخ وغيره وفيه فصول

فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار قد علمت سابقا ان تعقل الشيء

هو وجود مهية مجردة عن التخصصات والاوضاع والاغشية واللواحق للقوة المدركة سواء كانت مجردة عنها بحسب ذاته في نفسه او تجريد الغير اياه وعلى اي حال لا يجوز ان يكون قوة جسمية اي قائمة في مادة تدرك صورة عقلية فان كل قوة يكون ذاتها جسمانية تكون افعالها وانفعالاتها ايضا جسمانية فالصور التي يدركه القوة الجسمانية يكون حاصلة في مادة تلك القوة وكل صورة حصلت في مادة جسمية يكون متخصصة بوضع وجهة وكم وكيف فلم يكن كلية مطلقة محمولة على اعداد كثيرة متخالفة الاوضاع والاحوال فيكون محسوسة لا معقولة

هف

حجة اخرى وهي ان النفس الانسانية وذاته مشعور بها في جميع الاوقات حتى وقت النوم والسكر والاغماء فما من جزء من اجزاء بدنه من قلب او دماغ او روح بخاري الا وهو ينساه احيانا واكثر الانسان ما ادركه او ادركه بتشريح او تعليم من غيره وادراك ذاته دائما فما يدركه دائما غير ما ينساه احيانا ولو كان جملة بدنه او شيئا منها عرضا قائما بها او بجزئها لما استمر شعوره بذاته مع نسيانها فالمشعور به في جميع الاوقات غير البدن واحواله ولا جسم اخر واحواله وهو ط

حجة اخرى ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما بيان الكبرى فقد سبق

٥٣ **وجه اخرى** ان كثره الافكار والتعب في ادراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحراره المجففه وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوه الى الفعل ومعلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال شيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب لنقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكمله لجوهر النفس غير فائده بالبدن

وجه اخرى ان النفس غنيه في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنيه عن المحل اما انها غنيه في فعلها عنه فلوجوه ثلثه

احدها انه يدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آله ففي ادراكها غنيه عن الآله

وثانيها انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآله

وثالثها انها تدرك انها لا واسطه بينها وبين انها آله اخرى فثبت ان النفس غنيه في فعلها عن الآله والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشيء فاعلا متقوما بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل لكان الفعل متقوما به ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شيء يستلزم حاجة الايجاد والفعل اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شيء من القوى الجسمانيه الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى جسمانية الوجود لا تدرك

ذاتها

٥٤ ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لانها فلو كانت جسمانيه لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير جسميه

ارشاد

اعلم ان براهين تجرد النفس كثيره مذكوره في كتب الحكما وقد ذكرنا طرفا منها ومن اراده زياده فليطلب من هناك والاولى لسالك طريق الحق ان يباعد اغراض الطبيعه وتعطف سره عن محدرات الاجسام ليشاهد ذاته المجرده عن الاحياز والاماكن ويتحقق لديه انه لولا اشتغال النفس بتدبير قوى الجرميه وانفعالها عنها لكان لها اقتدار على ايجاد الاجرام العظيمه المقدار الكثيره العدد مع بساطتها واحوالها البهيه من الاشخاص النوريه البرزخيه فضلا عن التصرف بالتحريك والتدبير كما وقع للاصحاب الرياضات اللطيفه والمجاهدات العقليه الذين عن حضيض الاشباح الحاوج الارواح وقد وجدوا امثال هذا من انفسهم وهم بعد في هذه النشاه الدنياويه فما ظنك بنفوس كريمه شريفه اليه عاشقه لكبريا جلال الاول مرتفعه عن تعلقات الاجرام واعراضها متخلصه عن اهوا الطبيعه واغراضها وانت مع شواغل البدنيه وموانع الجسميه الانسيه اذا فكرت في جبروت ربك الاعلى او سمعت آيه تشير الى المعاد انظر كيف تقشعر جلدك وتقف شعرك وتسلط نفسك على بدنك وقواه وتستهل رفضه وقطعه وذلك لاجل قليل نور قذف في قلبك وتقوى به نور نفسك لتقوى العين بالجنس

فانفعلت منها قوى البدن والحس كما كان ينفعل هي منها لاجل قصورها وضعفها وقس من هذه الحالة
منك حال من داوم في جميع ايام دهره افعالا واعمالا مقربة للقدس وظني ان من له ادنى مرتبة في التفطن
والحدس لو رجع الى ذاته وشهد ما فعله بقوته المتخيلة في انشاء مهيات الابعاد والاجرام والتصرف
في الجبال الشاهقة والصحارى الواسعة والكواكب لتحدس يقينا ان نفسه العلامة الفعالة المتصرفة في
عظايم الاجرام ليست جسما ولا جسمانيا

فصل

في ان الروح الناطقة باقية بعد خراب البدن وبيانه على ما هو المشهور ان اجزاء البدن تتحلل وتتبدل
والمدرك منك ثابت فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لبطلت عند التبدل كيف وعلاقتها
مع الروح البخاري وهو ابدا في التحلل والسيلان لان كل ما ينعدم فانما ينعدم بانعدام شيء من علله
واسبابه والنفس ليس لها مادة ولا صورة بل صورتها ذاتها وفاعلها غير قابل للفناء وكذا غايتها
واذ لا محل لها فلا مضاد ولا مزاحم لها حتى يبطلها او يتغير به استعداد محلها وليس بينها وبين البدن
الا علاقة شوقية وهي اضافة والاضافة اضعف الاعراض وزوالها لا يوجب زوال الذات
المضافة والا لكان اضعف الاعراض مقوما لوجود الجوهر وهو مح هذا خلاصة كلام الفلاسفة في هذا الباب

وفيه بحث من وجهين

الاول ان النفس الانسانية عندهم جوهر عقلي وانها عندهم اولا عقل بالقوة وانما يصير عقلا بالفعل بعد مزاولة
الاكتساب وتحصيل العلوم الحقيقية حتى يخرج ذاتها من القوة الى الفعل فقبل صيرورتها عقلا كيف تبقى بدون
البدن مستقل الوجود مفارق الذات فان كل مفارق الذات مستقل الوجود عندهم عقل بالفعل وكل
عقل بالفعل كامل في العلم والمعرفة والمقدر خلافه هف ولهذا وقع الاختلاف بين تلامذة المعلم الاول
في بقاء العقل الهيولاني بعد بوار البدن فذهب الاسكندر الافرودوسي الى ان النفوس الانسانية
اذا فارقت الابدان وهي هيولانية فانها تبطل اذا لم يتصور شيء من العقلية التي تقوم بها بالفعل واما ثامسطيوس
فانه كان يخالفه في هذا الراي ويرى ان هذه القوة باقية واما ابو علي فقد قال الى مذهب ثامسطيوس
في اكثر كتبه ومال الى مذهب الاسكندر في بعض رسائله

واعلم ان الموافق لاصول الفلاسفة القائلين بعرضية القوة الخيالية الغافلين عن جوهريتها وقوامها بذاتها
لا بالعضو الدماغي هو المذهب الاول لما اشرنا اليه من ان المادة العقلية لا وجود ولا بقاء لها الا بصورة
عقلية تقومها بالفعل واما على ما ذهبنا اليه تبعا لصدر المتألهين من تجرد القوة الخيالية عن البدن
الطبيعي واتحادها ببدن محشور باق في عالم البرزخ فجميع نفوس الانسانية حتى العوام والصبيان باقية بعد هذا
البدن كما هو موافق للشريعة والكتاب والسنة بل هو من ضروريات الملة الحقة

وثانيهما ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص الذي يلزمه الاضافة الى البدن الطبيعي وليست

هذه الاضافة كاضافة الاشياء التي عرضت لها الاضافة بعد تمام وجودها وهويتها كالملك والربان والراس
والاب وغير ذلك مما يعرض لها الاضافة بعد تمام الذات فالاضافة التي من قبيل القسم الاول يزول بزوالها
الذات المضافة بنفسها وكهيولية الهيولى وكذا حكم نفسية النفس فيلزمهم بطلان جوهر النفوس ببطلان
اضافاتها الى البدن اللهم الا ان يذهبوا الى ما ذهب اليه صدر المتالهين قدس سره من اثبات
الحركة الجوهرية واثبات الاشتداد في الجوهر النفساني كما دلت عليه البراهين المذكورة في الاسفار
وغيره

فصل

في ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء اعلم انه اختلف العلماء في قدم النفس وحدوثها فذهب
القدماء من الحكماء ومنهم افلاطن ووافقهم الزنادقة الى ان النفس قديمة محتجين بوجوه

الاول ان كل ما يحدث فانه لا بد من مادة مخصصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود
بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك

الثاني ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية
غير متناهية فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان
فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل
معا محال لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت ان النفوس

الموجوده بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث
النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث البدن واستعداد المادة فهي قديمة

الثالث انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية فهي اذن ازلية

اما الجواب عن الاول فلما سيأتي تحقيقه من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء
واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها ليست مرتبة لا ترتيبا
طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة
مجتمعة والا فلا يقيم على استحالته برهان

واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة
ما يقع تحت الكون فهي فاسدة ايضا كما انها كائنة

وقد حاول صدر المتالهين قدس سره في الاسفار تاويل كلام افلاطن بما يؤول
الى كلام جمهور الحكماء من انها حادثة بان مراده بكونها قديمة ان لها كينونة اخرى لمبادي وجودها في عالم
علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية

وزعم ارسطو ومن معه من الحكماء المشائين اي الذين كانوا يمشون في ركابه الى انها حادثة

٥٩ لكن بعد حدوث البدن يعني تمام خلق الجنين والرحم

فاحتجوا بانها لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت قبل تعلقها بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة

ووجه اللزوم انها محمولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق وذلك شان النفس فلا يلزم ما ذكر

بعد مفارقة البدن لانها حينئذ تكون مستلذة بكمالاتها او متالمة بردائلها وجهالاتها فتكون في شغل

فاجيب بانه انما يلزم التعطيل لو كانت موجودة قبل الابدان بما هي نفس اعني كونها كمالا لجسم

لا يكون نهارا وحافان الذي يشكل بالتعلق بالبدن وهو النفس بما هي نفس اما اذا كان لها نشاة اخرى واخرى

من الوجود فوق كونها نفسا كالروح والعقل او دون النفسية كالطبيعة والاجرام المحركة بها فلا يلزم التعطيل

فالحق ما ذهب اليه صدر المتالهين قدس سره بان النفس جسمانية الحدوث روحانية

البقاء في الابتداء حكمها حكم الطبايع المنطبعة في المادة بل انزل منها اذ لم تكن شيئا مذكورا فالاضافة

الى المادة داخلة في وجودها ولا كالذات المستقلة بل المجردة التي يطرء عليها الاضافة المقولية من خارج

وفي الانتهاء بعد الحركات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والصفقة لتصير مجردة وان استقرت

كون الطبيعة او الجسم او غيرهما من مراتب النفس فاعلم ان لكل منها اعتبارين اعتبارا نه بشرط

واعتبارا نه بشرط لا وبعبارة اخرى اعتبار كونه في الحركة والاستكمال واعتبار الوقوف والتعطيل

والمعدود من مراتب النفس انما هو كل واحد بالاعتبار الاول وبعبارة اخرى ان كل واحد اشراق

من اشراقات

من اشراقات النفس وقد شبهوا النفس في استكمالاتها بالبراعم تحدث في فحم من نار مشتعلة ثم تحدث ٦٠

ثم تشتد تلك الحرارة بالتشعل والتنور

فصل

في ابطال التناسخ ان التناسخ يتصور على ثلثة انواع

احدها انتقال النفس من بدن الى بدن يباين له منفصل عنه في هذه النشاة بان يموت حيوان

وتنتقل نفسه الى حيوان اخر او غير الحيوان سواء كان من الاخس الى الاشرف او بالعكس وهذا مستحيل بالبرهان

لما سنذكره

وثانيها انتقال النفس عن هذا البدن الى بدن اخر مناسب لصفاتها واخلاقها المكتسبة

في الدنيا فيظهر في الاخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك بعد انتهائنا من تحقيق

هذا الامر عند ائمة الكشف والشهود ثابت منقول من ارباب الشرايع والملل ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ

فيه قدم راسخ وعليه يحمل ما ورد في القران من ايات كثيرة في هذا الباب والظن ان ما نقل عن اساطين الحكمة

كافلاطن ومن سبقه من الحكماء من اصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى لما شاهدوا بابصارهم بواطن

النفوس والصور التي يحشرون عليها على حسب نياتهم واعمالهم في وجودها واما علموا حاضرا وشاهدوا الناس

كيف يحصدون في الدنيا في النفوس الملكات نفسانية لتكرر اعمال جسمانية يناسبها حتى اصبحت عينا

الاعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرحوا القول بالتناسخ ومعناه حشر النفوس على صور صفاتهم العالية
كقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنكسة الرؤس وقوله تعالى
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون اي بحسب الصور الخنزيرية
وغيرها وفي الحديث عنه ص يحشر الناس على وجوه مختلفة يحشر الناس على نياتهم
يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير فهذا هو مسخ البواطن من غير ان
يظهر صورته الظاهر فترى الصور اناسي وفي الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير
او اسد او غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون في الباطن عليه

وثالثها ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت الى صور ما ينقلب اليه الباطن
لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو صفته من حيوان اخر وهذا ايضا جائز
بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم وضعفت قوة عقولهم ومسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر
المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قررنا في بني اسرائيل كما قال سبحانه وجعل منهم القردة والخنازير
وكونوا قردة خاسئين واما مسخ الباطن دون الظاهر فكقول النبي ص في صفة قوم من امته
اخوان العلانية واعداء السر السنتهم احلى من العسل وقلوبهم امر من الصبر
وقلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضان من اللين فهذا مسخ البواطن

ان يكون

ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان والله العاصم من هذه القواصم

واما بطلان التناسخ بالمعنى الاول وهو ان النفس في اول تكونها الطبيعي متحدة مع البدن
وهي بالقوة في كل ما لها من الاحوال والادراكات حتى في كونها حساسة ثم يتدرج في الاشتداد والترقي
فيصير اولا طبيعة حافظة ثم جوهرا منميا مولدا ثم حساسا على التدريج من اكثف الحواس الى الطفها وكانت
اولا قوة للمس ثم الذوق ثم الشم ثم السمع والبصر ثم يصير متخيلا وهينها او ان تجردها عن البدن
الطبيعي ثم يصير متفكرا ذاكرا ثم عاقلا ومعقولا وعند ذلك او ان تجردها عن العالمين ومفارقة للنشأتين
فقد بان ان للنفس قبل تجردها مطلقا مقامات طبيعية يناسب كل منها لمزاج خاص وتكون
معين وسن مخصوص من اسنان البدن من الجنينية والطفولية والصبوبة المراهقية والشباب
والكهولة والشيخوخة والموت والبعث وبالجملة النفس والبدن يتحركان معا في التحولات ويستكملان
معا في الكمالات التي تناسب كلا منها بحسبه الى ان يقع لها التفرد بذاته منسلخة عن البدن والحاصل
ان لكل طبيعة حركة جوهرية ذاتية الى غاية ما ولها في كل حد من حدود الانتقال مرتبة من الوجود يكون
بحسبها فعلا وقوة فعلا بالقياس الى سابقها وقوة بالقياس الى لاحقها وكل موجود صار بالفعل
شيئا فلا يمكن عوده الى الحالة التي كانت فيها بالقوة ولان الحركات الطبيعية متوجهة الى
ما لها من الكمال فيمتنع ان يقع شيء منها على وجه الانتكاس مخالفا للمجرى الطبيعي

فاذا تمهد هذا فنقول كما لا يمكن ان تصير القوة الحيوانية نباتية ولا النباتية معدنية على عكس ما هو
المجرى الذي فطر الله الاشياء عليه فكذا يمتنع ان تتعلق النفس التي كانت متعلقة ببدن وخرجت
في بعض ما لها من الاحوال من القوة الى الفعل تارة اخرى بمادة بدنية حادثة عند اول تكونها كالنطفة
او الجنين ونحو ذلك فان النفس المنسلخة عن بدن من الابدان قد خرجت في بعض ما لها من كمالات
الوجود من القوة الى الفعل وظاهر انها لا يمكن فرض تعلقها الثانوي ببدن جديد الا عند حدوثه واول
تكونه فاذن يلزم من انتقال النفس الى بدن اخر كون انسان واحد بحيث يكون نفسه بالفعل وبدنه
بالقوة وهذا محال كما اوضحناه فثبت ان التناسخ بالمعنى المذكور محال

فصل

في ان لكل انسان نفسا واحدا من الناس من زعم ان فينا نفسا انسانية مجردة واخرى حيوانية واخرى
نباتية والجمهور على ان النفس فينا واحد وهي الناطقة فقط ولها قوى ومشاعر والات فان لك
ان تقول احسست فغضبت وادركت فحركت فمبدا الكل انت وانت نفس شاعرة وكل القوى
من لوازم هذه

وكلا القولين بعيد عن الصواب فالنفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة
جمعية هي ظل للوحدة الالهية فهي بذاتها قوة عاقلة وقوة حيوانية متخيلة وحساسة وقوة نباتية غاذية

ومنمية

ومنمية وقوة محركة وطبيعية سارية في الجسم كما قال معلم الفلاسفة من ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية
ونطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيط الحقيقة بل بمعنى كمال جوهريتها وجامعية ذاتها البسيطة
لهذه الحدود الصورية فالنفس ذات شئون ذاتية تتنزل الى درجة الحواس عند ادراكها للمحسوسات
واستعمالها لالات الحواس فهي عند الابصار عين باصرة وعند السماع اذن واعية وكذا عند الذوق
والشم واللمس والتحريك لان لها بحسب ذاتها ما هو مبدا الكل من هذه القوى والالات وكذا ترتفع
عند نيلها للمعقولات الى مقام العقل الفعال صايرة اياه متحدة به على نحو يعلمه الراسخون ومن لم يبلغ الى
مقامهم وحالهم يزعم انه لو كان الامر كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد
النفوس العاقلة او يكون كل واحدة من هذه النفوس العاقلة يعلم ما علمته غيرها والبرهان النوري كاشف
لحجب هذه الوساوس والاوهام عن وجه الحق بحمد الله تعالى وما احسن ما قيل في التمثيل من العقل الفعال
كشمس تاثر في بيت ذو كوة عنها بالشعاع واخر به وبالتسخين واخر بهما وبالاشتعال الكبريتية فيه
فهذا مثال مراتب اثار العقل في النبات والحيوان والانسان فكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب
الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على البسيط ولا كاستلزام الاصل للفرع
مباينة له فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة المراتب فيترتب عليه ما يترتب عليها
مع زيادة فهكذا يزداد الاثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود

المقالة الثالثة

٥٥

في البشرات والمنامات وفيه مقصدان

المقصد الاول في المشركات

فصل

في سبب الرؤيا الصادقة اعلم انه اذا تركدت الحواس لسبب من الاسباب كالنوم بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا يزال شغوله بالتفكر فيما يورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع استعدت الاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ او الجواهر النفيسة والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الحسابية فاذا اتصلت تلك الجواهر قلب ما فيها اعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الاشياء وقد ثبت ان انطباع الصور في النفس عن الجواهر العالية كانطباع الصورة في مرآت من مرآت اخر بتقابلهما عند حصول الاسباب وارتفاع الحجاب بينهما والحجاب هيهنا اشتغال النفس بما يورده الحواس ولارتفاع الحجاب اسباب كثيرة مثل صفاء النفس بحسب اصل فطرتها ومثل انزعاج النفس وانزجارها عن هذا العالم بسبب تأكيد رياضاتها ونقص عيشها الدنيوي من المرئيات

والمنفرات

٥٦

والمنفرات فيتوجه الى عالمها هربا من هذه الامور المرعبة فيرتفع الحجاب بينها وبين عالمها ومثل الرياضات العلمية التي توجب المكاشفات الصورية والمعنوية ومثل الموت الارادي الذي يكون للاولياء ومثل الموت الطبيعي الذي يوجب كشف الغطاء للجميع سواء كانوا سعداء او اشقياء ومثل النوم الذي هو اخ الموت في كونها عبارة عن ترك النفس استعمال الحواس في الجملة فحينئذ اذا ارتفع الحجاب بالنوم قليلا ظهر في مرآت النفس شيء من النقوش والصور التي في تلك المرائي مناسبها وكما ذكرنا فان كانت تلك الصورة جزئية بقيت في النفس بحفظ الحافظة اياها على وجهها ولم يتصرف فيه القوة المتخيلة الحاكية للاشياء بمثلها فيصدق هذا الرؤيا ولا يحتاج الى التعبير وان كانت المتخيلة عالية وادراك النفس للصور ضعيفا صارت المتخيلة بطبعها الى تبديل مادة النفس بمثال كتبديل العلم بالبن وتبديل العدو بالحية وربما تبدل المتخيلة الاشياء المرئية في النوم بما يشابهها ويناسبها او مما يضادها كما سمعت انه دله ابن فيروله له نبت وبالعكس وهذا الرؤيا تحتاج الى مزيد تصرف في تعبيره بان تحمل بالعكس وان كانت النفس غليظة متعلقة بالدنيا منهمكة في شهواتها حريصة على الحاجات مستعلة للمتخيلة في التخيلات الفاسدة وغير ذلك مما يوجب الظلمة وازدياد الحجب او سوء مزاج الدماغ فلا تتصل بالجواهر الروحانية بجرد ذلك فيفعل باختراعها بقوتها المتخيلة في ملكتها ومعالجها الباطني صورا واشخاصا حسبانيا بعضها مطابقة لما يوجد في الخارج وبعضها جزافات لا اصل لها

في شيء من العوالم بل هو من دعابات المتخيلة واضطراباتها التي لا تفتر عنها في اكثر الاحوال ثم انتقلت منها
وحاكتها بامور اخرى في اليوم فبقيت مشغولة بمحاكاتها كما تبقى مشغولة بالحواس في اليقظة وخصوصا اذا كانت
ضعيفة منفعلة عن آثار القوى وهي المسماة باضغاث الاحلام

فصل

في بيان سبب العلم بالمغيبات في اليقظة اعلم ان ما تتلقاه النفس في اليقظة على وجهين فان كانت
النفس قوية وافية بضبط الجوانب لا تشغلها المشاعر السفلية عن المدارك العالية ويكون متخيلها قوية الى استخلاص
الحس المشترك عن مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراها في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت
فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي
اضغاث احلام ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكات وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يستعين
بما يقع للحس دهشة وللخيال حيرة او لا بل كانت لضعف طبيعي في الحواس او مرض طار فالاول كفعل
المستنطقين المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة او باشياء ملطخة سود
مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر برجرجتها او شفيفها وكاستعانة بعض المتصوفة والمتكهنة برقص
وتصفيق وتطريب فكل هذه موهنة للحواس مخلة بها وربما يستعينون ايضا بالايهام بالعزائم
وبادعية غير مفهومة الفاظها يوجب الترهيب بالحس اذا استنطقوا غيرهم والثاني كالمصروعين

والممرورين

والممرورين ومن في قواه ضعف وقد يجتمع الشيئان ضعف العائق وقوة النفس بتطريب وغيره كما
لكثير من المرتاضين من اولي الكد وهذا حسن وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال او تعطيل للقوى عما خلقت
لاجله واما الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزة ومكنونة عن المحجوبين

المقصد الثاني

في الاضطرار الى الرسل والشرائع واصول المعجزات والفرق بين النبوة والكهانة وغيرهما وفيه فصول

فصل

في الاضطرار الى الرسل واستدلوا عليه بوجوه

الاول

اعلم ان سعادة الانسان منوطة بامرين

احدهما الاطلاع على الحقائق والمعقولات بالعلوم الكلية

وثانيهما الاتصاف بالصفات المحسنات والتنزه عن القيود والمضايق السفليات بالآراء
العلمية وهذه الكمالات مما يخلو الانسان في اول الحدوث لكونه ضعيف الخلقة كما اشار اليه بقوله خلق
الانسان ضعيفا بل فائضه عليه بتوسط ملائكة العلوية وليس كل واحد من الناس مما تيسر له التفطن
بالكمالات والاتصال بعالم العلويات الا من ايد بروح قدسي يتصل بفيض علوي ويعلم الاشياء

٦٩ بالهام غيبي ومن دساوس وغرور الانسان هو النبي او الولي وما يقتضيه بحسب صفاء باطنه واشراق روحه عن الملك الملقي اليه المعارف هو الوحي للانبياء او الالهام للاولياء فلابد لهداية الخلق وارشادهم الى طريق النجاة وايصالهم الى المعاد من وجود نبي بينهم وبين الله يأخذ منه العلوم والكمالات من غير تعليم بشري ويوصل اليهم ويعلمهم الكتاب الوحي والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين كيف ولو اخذ كل انسان علمه من انسان او من غيران ينتهي الى والالهام لا دون ذلك الى غير النهاية فلابد من الانتهاء الى ماخذ العلوم والكمالات من معدن اللاهوت بلا تعلم وتقليد ولا يتوهمن ان النبي ياخذ العلوم عن الملك الموحي اليه على سبيل التقليد هيهات التقليد ليس علما في الحقيقة اذ العلم هو اليقين وهو لا يحصل الا مع الظفر بالمبادي والاسباب بسبب اتصال النفس القدسية بالملائكة واخذها العلوم منهم فان الغير المتبوع لا احتجاب به بالبدن وقواه وتعلقه بالدنيا واخلاده الى الارض تتصل بالمبادي العالية والملائكة المقربين وخصوصا بأقرب الينا ونؤثر في عالمنا وهو المسمى بروح القدس المعلم للانبياء وجبرئيل عليه السلام في لغة الريانيين فاذا اتصلت به تلألات فيها النقوش العلمية والصفات الكمالية التي فيها اذ لا مباينة بين المجردات لا المادة ولا من ولا تقصير ولا بخل في الافاضة والافاضة لان هذه الاشياء من خواص عالم الاجسام لتضايقها وتزاحمها فلابد من الارتفاع عن ذلك العالم لتنال النفس

الثاني

ان الانسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لان نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتعاون اجتماع

وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد فافترقت اعداد واختلفت اغراب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا ٧٠
في معاملاتهم ومناكاتهم وجنايتهم الى قانون مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل والا تغالبوا وفسد الجميع وانقطع النسل واختل النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك القانون هو الشرع ولابد من شارع يعين لهم منهجا ليكون لانتظام معيشتهم في الدنيا وليس لهم طريق الا صحيح به الحاله ويفرض عليهم ما يذكرهم امر الاخرة والرجيل الى ربهم وينذرهم يوم يتادون فيه من مكان قريب ويشق الارض عنهم سراعا ويهديهم الى صراط مستقيم ولابد ان يكون انسانا لان مباشرة الملك تقيم الانسان على هذه الوجه مستحيل ودرجة باقي الحيوانات انزل من هذا ولابد من تخصيصه بايات من الله دالة على ان شريعته من عند ربهم

الثالث

ان نقيض العقل النقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان لم يستقل العقل من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرائع وغيرها من مسائل الاصول

الرابع

ان بعض الاشياء نافعة لمعاشنا كثير من الاغذية وبعضها ضار لنا من كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة

تعقيب

كما لابد في العناية الالهية لنظام من المطر ورحمة الله لم يقصر عن ارسال السماء مدرار الحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني
عمن يعرفهم موجب صلاح الدنيا والاخرة نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين للزينة وكذا تقعير الاخمص في القدمين
كيف اهمل وجود رحمة للعالمين مع ما في ذلك من النفع العاجل والسلامة في العقبى والخير الآجل ام من لم يترك
الجوارح والحواس حتى جعل لها رئيسا يصحح لها الصحيح ويتيقن ما شكت فيه هو الروح كيف يترك الخلائق
كلهم في حيرتهم وشكهم وضلالتهم ولا يقيم لهم هاديا يردون اليه شكهم وحيرتهم

وهم وهدم

رب قائل يقول كان الاولى ان يوكل الامر الى العقل وهو يقوم بهذه المهمة ولا حاجة لارسال الرسل
فنقول له ان العقل لم يحرز درجة الكمال حتى يعرف كل ما هو ضروري له في حياته فلذا وجب ان يوجد
من يعينه على الاهتداء ويأخذ بيده الى كل ما هو ضروري له حتى يستقيم له الامر ويتم له الهناء
انك تعلم ان هناك عالما اسمه الغيب وان هناك دارا اخرى وهي دار الاخرة فاذا كان الانسان
يحار ويتخبط في الامور البديهية التي هي بمرأى ومسمع منه فكيف يدرك بعقله كل الوسائل التي
توصله الى تلك الدار الاخرة التي هي اجل واعظم
ذهب جماعة الى ان العدل كاف في استقامة احوال الانسان وانتظام شمل حيوته

قلنا لهم من الذي يضع قواعد العدل قالوا هو العقل نقول لهم هذا شطط من العقل نفسه صدر منه
ولم يدر حقيقته
ليس كل الناس يرضون بحكم عاقل عادل في كل الاحوال ولو قام عاقل عادل وامر امة من الامم او
فريقا منها بامر فليسوا جميعا براضين بهذا الامر وبهذا الحكم
اذا كان هذا الانسان العاقل العادل يسامي بقوة عقله وتوقد فكرته حتى يصل الى درجة تدنيه من
عالم الملائكة واذا عرض عليه امر مشكل لا يدري له سببا ولا يعرف له مخرجا منه يتضاءل امامه ويقف
موقف الخاضع الذليل امام من يهديه الى الصواب فقل لي وابيك اني له ان يهدي غيره
وهو محتاج الى من يهديه
اذا كان الانسان مع ارسال الرسل ووجود الوعاظ والعلماء والحكماء ومع وجود الحكومات ووضع
القوانين السماوية والوضعية لا يزال يغتال الحقوق ويظلم من هو اضعف منه قوة ويباشر
المعاصي بجميع انواعها ولم يهتد الى الصواب فكيف يكون الحال اذا القي له الحبل على الغارب
ووكل امره الى عقله لا شك انه يتدهور في مهاوي الضلال ويلقي بنفسه الى التهلكة
ان قلت اذا كان الامر كذلك وكان العقل مهما قوي واستنار غير كاف في هداية
صاحبه او غيره فلماذا لم يخلق الله في الانسان قوة كافية يمكنه بها ان يهتدي الى ما فيه صلاحه

ولا حاجة الى ارسال رسول يوضح له النهج ويمده بالارشادات

نقول له ان نظام هذا الكون اقتضى ان يكون الناس درجات متفاوتة في العقل بحيث لو كانوا كلهم
بهذه الكيفية وكان كل فرد من افراد النوع الانساني حاصلا على القوة الكافية في ارشاده وهدايته لاختل
نظام هذا الكون ولكان عالما اخر خلاف هذا العالم الانساني ولكان خلاف الانسان المفكر بطبعه ولكان
ملحقا بعالم الملائكة زد على ذلك لم يكن هناك فائدة الى الثواب والعقاب ولانتفت صفة الرحمة
والغفران من الذات العلية ولم يكن هناك خير ولا شر لان الرحمة تستلزم وجودها وجود ارتكاب
الذنب والخير لا يعرف الا من الشر كما ان الظلمة تعرف بوجود الضياء والضياء بوجود الظلمة وهلم جرا
وهنا نقول على سبيل الاستطراد ان الناس اذا كانوا كلهم عقلاء كما بينا خربت الدنيا فكذلك
الحال اذا كانوا كلهم جهلاء فان نظام هذا الكون يختل ولم تمكث الدنيا على حالتها هذه الى يومنا هذا
بل كانت ثلاثت من عهد آدم

فنتج من كل ما تقدم مقدار الحاجة لارسال الرسل عليهم الصلوة والسلام لهداية الخلق وارشادهم
الى طريق الخير وابعادهم عن طريق الشر

فصل

في اصول المعجزات والكرامات وهي ثلثة لان الانسان متسم من عوالم ثلثة من جهة مبادي ادراكات ثلثة

التعقل والتخيل والاحساس وقد ثبت ان كل ادراك فهو ضرب من الوجود فشدة التعقل وكماله في الانسان
يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقربين والاتصال بهم والانخراط في سلكهم وشدة القوة المصورة
فيه يودي الى مشاهدة الاشباح المثالية والاشخاص الغيبية وتلقي الاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث
الماضية والآتية بهم وشدة القوة الحاسة المساوقة لكمال قوة التحريك فيه يوجب انفعال المواد عنه وخضوع
القوى والطبايع الجرمانية له فالدرجة الكاملة من الانسان بحسب نشاته الجامعة لجميع العوالم التي يكون
الانسان بها قوى القوى الثلث ليستحق بها خلافة الله ورياسة الناس فعلم مما ذكرنا ان اصول المعجزات
والكرامات كمالات وخاصيات لقوى ثلث

الخاصة الاولى كمال القوة النظرية وهي ان يصفو نفسه في قوتها النظرية صفاء يكون
شديد الشبه بالروح الاعظم فيتصل به متى اراد من غير تعمل وتفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية
من غير توسط تعليم بشري بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيء لغاية استعداده بنور العقل الفعال
الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة وان لم تمسسه نار التعليم البشري بمقدحة الفكر وزند
البحث والتكرار فان النفوس متفاوتة في درجات الحدس والاتصال بعالم النور فمن
زكى لا يحتاج الى التعلم في جل المقاصد بل في كلها ولا يؤثر فيه التعليم ايضا حتى خوطب النبي الهادي
انك لا تهدي من احببت وانك لا تسمع من في القبور ولا تسمع الموتى

اعلم ان فى حقيقة نزول الملك على الرسول بالوحى قولا اختلفت فى الاراء وتشتت العقايد والاهواء فقال جمهور الحكماء من الفلاسفة ان نفس النبى اذا فاض عليها من مبدى تخيلاتها وخياله وجه صورة مثالية مجسمة موجهة فى الخارج وانكار كلام خارجى وانما هو تقرير امور وجهور ذهنيه وظاهر الشرع يأباه وقال جمهور المتكلمين ان الملك شخص سماوى مكون من جنس العناصر التى تكونت منها السورات العنصريه فهو جماد ناطق متحرك بالاراده مامور تابع للاوامر الالهيه فخر ملك كريم عند البارى الذى ينزل بها وحى سماوى عنصرى فيقررها ويأمره الله ان ينزل بها على النبى فيأتيه ويخاطبه بها هذا ما ذهبت اليه العقول فى زمان قصير من غير تعلم فيدرك امورا يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب كثير من التفكر والرياضه فى مدة كثيره فيقال له نبى او ولى وان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة والكرامة وهو عين ظاهر الشرع وقال الامير نظام الدين احمد البرشخى الشيرازى لا شبهة عندى فى نزول الوحى والملك على ما ذكر من الكمالات الاقليه عليهما السلام تماما ظاهرا ومن ان ينتفع نفس النبى اولا ما يوحى من الملك الوحى اومن الله تعالى روحانيا ثم تمثل وتصير بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب فتمثل له الصور المثالية ما يوحى اليه فقط او مع الملك الموحى فى حسه المشترك البتيه وسمع الاصوات الحسيه من الملكوت الاوسط فى مقام هو رقيا او غيره فيكون ما يراه ثم فى حسه الظاهر ثم فى الخارج فى الهواء المجاور له بحس الظاهر ثم المشترك ثم فى القوه العقليه لانه لو كان ما يرى النبى الموجود فى الخارج اولا فانه يتمثل اولا فى الحس المشترك ثم فى الخارج فيكون ما يراه الوحى نزول ملك جسمانى يتكلم معه فى الخارج نقط كما هو الضرب الاول

الخاصية الثالثه فى قوة فى النفس من جهة فيضها العلم وقواها التحريكيه فيؤثر فى هيولى العالم بل كان ينبغى ان يكون توجه نفسه الكامله عند التقدير بازالة صورة ونزعها عن المادة او تبديلها اياها فيؤثر فى استحالة الهواء الى الغيم وحدوث الامطار

ويسمع

ويسمع دعائه فى الملك والملكوت لغريزة قويه فيستشفى المرضى ويستسقى العطشى ويخص بالخيرات وهذا ايضا ممكن بل واقع لما ثبت ان الاجسام مطيعة للنفوس تأثره عنها وان صور الكايات تتغاير على المواد العنصريه بتأثيرات النفوس الكليه وانما النفس الانسانيه اذا قويت تشبهت بها تشبه الاولاد بالاباء فيؤثر فى هيولى العناصر تأثيرا واذا لم يتعلق بها تأثيرا الى غير بدنها وعالمها الخاص وما من نفس الا ولها تأثيرات فى عالمها الخاص فيكون اذا توهمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها وحدثت رطوبة العرق والرعشة واذا حدثت فيها صورة الغلبة لسخن البدن واحمر الوجه وهذه الحوادث فى البدن انما كونت بمجرد التصورات فعلم انه ليس من شرط كل سخن ان يكون حارا وكذا مثله فاذا صارت الامزجة تتأثر عن الاوهام اما عن اوهام عاميه او عن اوهام شديده التأثير فى بدانها لفطرة او بالتقويد والاكتساب فلا عجب من ان يكون لبعض النفوس قوة كما يه موده من البارى فصارت كانها نفس العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى غير بدنها تأثيرا فى بدنها فيفيضها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها واهلاك المفسدها او يفيدها كل ذلك لمزيد قوة شوقية وانزجار على ما يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده

فصل

فى الفرق بين النبوة والكهانة وغيرها اعلم ان مجموع هذه الامور الثلثة على الوجه المذكور تختص بالانبيا

وكل جزء منها ربما يوجد في غيرهم وافضل اجزاء النبوة هو العلم بالحقايق كما هي عليها قد يوجد في الاولياء على وجه
التابعية لهم وكذا الاخبار ببعض المغيبات الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين
وكذا قوة التاثير للنفس المتعدي الى بدن اخر قد يوجد في اشخاص ذوات نفوس قوية مثل اصابة العين
من النفوس الشريرة فانها مما يوثر في بدن حي كانسان وغيره يغير مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهم ويقتل
ولذلك قال النبي صلعم العين يدخل الرجل في القبر والجمل في القدر وقال صلعم العين حق
ومعناه انه يستحسن الجمل مثلا ويتعجب منه فيتوهم لرداءة نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل عن توهمه ويسقط
في الحال واذا جاز ذلك في جانب الشر من النفوس الشريرة الدنية فجوازه في جانب الخير من النفوس
العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى تاثيرها عن بدنها وعالمها الصغير وهي تصلح لان تكون
نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعية ويستحق لمسجودية الملائكة السفلية بل العلوية عند الارتقاء الى الحضرة
الالهية وتعليم الاسماء الحسنى فكيف لا يقدر على احالة الهيولى كما سردنا سابقا ومثل هذا يعبر بالكرامة
ان صدر من الولي والمعجزة ان صدر عن النبي والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاولين لغلبة
الجسمانية عليهم ثم يعظمون امر الاخبار عن الحوادث الجزئية اكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية
واما اولوا الالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الاول ثم الثاني ثم الثالث والاول
لا يكون الا خيرا وفضيلة وكل من الاخيرين ينقسم الى وجهين

فصل

فصل

في ان من تمام فضيلة واضعي الشريعة ان يكون فيه اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها

احدها ان يكون تام الاعضاء قوية قوائمه على الاعمال التي من شانها ان تكون بها ومنها ومتى هم
ان يقضي عملا اتى عليه بسهولة

والثاني ان يكون جيد الفهم سريع التصور لكل ما يقال له ويلقاه لفهمه على ما يقصد القائل به على حسب الامر
في نفسه

والثالث ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يسمعه ولما يذكره وبالجملة لا يكاد ينسى شيئا منها

والرابع ان يكون فطنا ذكيا اذا راى يكفيه للتبيين ادنى دليل حتى اذا راى على شيء ادنى الدليل فطن له
على الجهة التي يدل عليها الدليل

والخامس ان يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ما في قلبه وضميره باوجز الالفاظ

والسادس ان يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يولمه تعب العلم
ولا يوذيه الكد الذي يلحقه

والسابع ان يكون محبا للصدق وحسن المعاملة مقربا لاهله

والثامن ان يكون غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع اللعب ومبغضا للذات النفسانية

والتاسع ان يكون كبير النفس عالي الهمة محبا للكرامة يكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور
ويشنع ويسمو همته نفسه الى ارفع الامور رتبة واعلاها درجة

والعاشر ان يكون الدرهم والدينار وساير اعراض الدنيا هينة عنده زاهدا فيها

والحادي عشر ان يكون محبا للعدل واهله مبغضا للجور والظلم واهله يعطي النصفة لاهلها ويكون
موانيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا سلس القياد اذا دعي الى العدل صعب القياد اذا دعي الى الجور
والقبيح

والثاني عشر ان يكون قوي العزيمة على الشي الذي يرى انه ينبغي ان يفعل جسورا مقداما
غير خائف ولا ضعيف النفس

فصل

في وظيفة الرسل سلام الله عليهم اجمعين لقد بينا لك قبل هذا ان ارسال الرسل امر ضروري للنوع الانساني
وان العقل وحده لا يكفي في هداية الانسان الى سعادة الدارين كما انه لو خلقت في الانسان القوة
الكافية وصار كل فرد من افراده عاقلا لاختل نظام الكون وفسدت على الناس مصالحهم ولما وصل
عمار الدنيا الى هذا الحين

وقد افردنا هذا الباب لنبين فيه وظيفة الرسل عليهم الصلوة والسلام ونفصلها تفصيلا شافيا على هذا نقول

ان

ان اهل كل دين من الاديان ونحلة من النحل اتفقت على ان هناك خالقا لهذه العوالم من كواكب في افلاكها
واجسام حية فيها ارواحها ونباتات في مغارسها وجمادات تنطق بلسان فصيح قائله انني لم اوجد
نفسي بنفسي وانما اوجدني موجد وخلقني خالق ولكن حارت العقول وضلت الافكار وتقاعست
المدارك وتضائلت الهمم دون معرفة كنه هذا الخالق العظيم ذي القوة التي اوجدت هذا العالم الذي
من غرائبه وعجائبه هذا الانسان الناطق المفكر

ولما كلت الهمم وعجز كل ادراك عن معرفة هذه الذات المقدسة وارادت النفوس ان تستريح من تعب
المسير القى اهل كل دين عصا التسيار واراح نفسه بالوقوف عند الحد الذي هو عبارة عن تعيين اهل
كل دين هذا الخالق ووصفه او تشخيصه وتمثيله لحاسة البصر واللمس الى اخر ما في كل دين ومذهب من القواعد
والوجوه التي بها عرفوا الخالق على زعمهم ووصفوه

فالمجوس قالوا هو هذا العنصر المسمى نارا فعبدوها وشخصه الوثنيون وعبدوا هذه التماثيل المجسمة
الصامتة وراى اخرون كوكب الشمس اكبر الكواكب في نظرهم واعظمها تاثيرا في العوالم الاخرى
فعبدوها وراى اخرون رجالا اعطاهم الله من ذكاء العقل ما بهر عقولهم فعبدوهم في حيوتهم وبعد مماتهم
قالوا بحلول ارواحهم في بعض الحيوانات فعبدوها

وقال اخرون لا هذا ولا ذاك وانما الخالق محجوب عن الابصار وحاسة الانظار ومستور وراء

٨١ حجب الطاقة للبشر عن ادراكها وكذا الى اخر ما جاء في الشرايع والعقايد المختلفة من التقاليد الخاصة بمعرفة الله
الخالق

ولما كانت معرفة الخالق جل شانه اول ما يجب على الانسان كانت اول ما يقوم به ادلة المرسلون بهو ارشاد
الخلق الى هذا الخالق العظيم الشان القوى السلطان ووصفوه لهم بالاوصاف والنعوت التي تقربه من افهامهم
بلا كلفة ولا مشقة حتى تشبع مدارككم بمعنى التوحيد من اقرب الطرق واسهلها

ثانيا تذكيرهم بعظمة هذا الخالق وجلال قدره وعظيم قدرته وتصرفه في خلقه وما يجب له وما يستحيل عليه
من الاوصاف والنعوت وانه سبحانه قادر قاهر يغفر من يشاء ويذل من يشاء يجزي كلا على ما كسبت يداه
وهم جرا من هذه الوجه التحذير والتبشير والوعد والوعيد وما يدخل في معنى الوعظ والارشاد

ثالثا حض الناس على مكارم الاخلاق والاداب التي تتحلى بها النفوس وهذه الاخلاق اما عائدة نفعها
على نفس الشخص كالصدق وصون اللسان عن الكذب وكف النظر عن رؤية ما لا تحل رؤيته واما عائد
على الانسان وغيره كالجود واغاثة الملهوف واضاف المظلوم واطعام السائل المحروم ويضاف
الى كل هذا الحض على الشجاعة والاقدام والمروة وسائر الاخلاق الفاضلة فهم والحالة هذه مرشدون
ومبشرون للانسان بنعم الخالق عليه ومبشرونه بعظيم ثوابه ومحذرونه من اليم عذابه

رابعا تعليم الانسان كيفية تعظيم هذا الخالق واداء ما فرضه عليه من العبادات بجميع انواعها على اتم

نظام

٨٢ نظام حتى يكون القلب دائما حاضرا والعبودية متحققة بكمال معناها والنفس بعيدة عن الهوى والعبث بها واتجاها
عن مخالفتها بالاغيار وخضوعها للسلطان القهور واستسلامها في غيها وضلالها

خامسا تقرير الحدود ووضع القواعد التي ينسج المراعيها في جميع المعاملات كعقاب الزاني وقطع يد
السارق وحد شارب الخمر وتمييز الحلال من الحرام فلا يراق دم ولا تضاجع امرأة ولا يصرف درهم
واحد الا في وجه حلال وهم جرا من القوانين التي يقام بها منار العدل حتى تستقيم احوال العباد
ويسود الامن في البلاد فهم من هذه الوجهة قائمون مقام القضاة والمشرعين

سادسا يشرحون للانسان الطرق التي تستقيم بها حيوته المادية ويعضونه على اتباعها كحضهم على التقاط
في العمل وضربهم له الامثال ونطقهم بالحكمة التي تبغض اليه الكسل وحثهم على هذا كل ما لوفام به الانسان
من الاحوال لعاش عيشة راضية مرضية

اذا عرفت كل ما تقدم عرفت ايضا انه ليس من وظيفة الرسل مباشرة وتعليم الصنايع واستخراج
ما في الارض من معادن وانهار وما فيها من نباتات وكذا من سايرالفنون التي يباشرها ارباب
والمشتغلون بها وحثهم على هذا ليباشره كل ما نيا في وظيفة الوعظ والهداية والارشاد اذ
وظيفتهم محصورة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وارشاد الناس الى سبيل الخير ليسلكوه بنفسهم

١٢ الشر وسبيل الشر ليجتنبوها

اذا عرفت كل ما تقدم عرفت حقيقة وظيفة الرسل عليهم الصلوة والسلام والواجب الذي ارسلهم الله
لاجل القيام به في هذا الوجود واذا ما ورد شيء عن الانبياء والرسل وروي عنهم كلام في احوال الافلاك
او هيئة الارض فانما يقصد بهذا الفكر والخوض في بحار التامل في عظمة الخالق والحث على ما اودع الله
في تكوين هذه المخلوقات ليقوى اليقين بوجود خالق مبدع وتنمو مصلحة الانسان في معاشه ومعاده
يخاطبون الناس على قدر عقولهم بلغة سهلة لا تكون فوق مقدرة الافهام والا ضاعت الحكمة في ارسالهم
الى كافة اممهم

وعلى كل حال لا يجوز ان يقوم الدين حاجزا بين الارواح والافهام وما ميزها الله من الاستعداد
للعلم بحقايق الاشياء الممكنة بقدر الامكان حيث في ذلك منفعة متعلقة باستقامة احواله
الدنيوية والاخروية ولهذا حض الشارع وامر بالبحث والتنقيب بواسطة الادلة والبراهين
مع الاحتراس من تجاوز الحد في سلامة الاعتقادات وشرف القصد

شك وازاحة

رب قائل يقول اذا كان الدين لازما لجميع البشر في جميع احوالهم الدنيوية والاخروية واذا كان
وافيا بكل ما يحتاجه المرء لسعادة الدارين فما بالنا نرى الناس سائحين في بحار الغواية تائهين
في فيافي الضلال راسفين في قيود الخلافات في العقايد تقوم بينهم المنازعات والمناهضات

يتخذ كل ذي دين دينه حجة لاستباح محاربة من خالفه فتراق الدماء وتدور رحى الحرب بينهم مع
اختلاف المصالح والمنافع بين ظهرانيهم

وما بالنا نرى جماعة الدين الواحد ينقسمون على بعضهم ويتعصب كل فريق الى مذهبه ومعتقده
في فهمه فينفجر بركان الشرور وتنشق العصا وتضطرم نيران الخلافات وتعم الكروب
وما بالنا نرى القلوب وقد ملأها الطمع والجشع والاعتداء وحب الشر والبعد عن الخير الى غير هذا من
ضروب الفتن وصنوف الشرور وانواع الشقاء والبلاء

وما بالنا نرى الدين الذي نقول انه ملاك جميع الامور وسياج يحوط بجميع مصالح الانسان دنيا
واخرى وانه متكفل بسعادة الانسان في جميع الاحوال في كل زمان ومكان اتخذوا منذ سببا للمنازعات
والمشاغبات

فنقول اعلم ان كل ما يقع ويحدث من هذا القبيل فانه وقع وحدث بعد زمن الرسل عليهم
الصلوة والسلام وانقضاء حياتهم ووقع بين قوم لا يفهمون معناه لقصور في الادراك من اصل
الفطرة او من اضلهم الله على علم من اهل العناد والبدع او الذين يغالون فيه او الذين لم يمتزج
حبه بقلوبهم ولكن ضاقت سعة عقولهم عن فهم ما فيه من الحكم البالغة والاسرار الخفية
فاولوا على غير ما اراد الشارع ولم يتصرفوا فيه كما كان يتصرف الرسل ومن سار على سنتهم

ونهجهم ونسج على منوالهم في تقرير حقايق اصوله وفروعه ولاجل تقرير هذه النظرية من الفهم نقول
ان منزلة المرسلين منزلة العقل للشخص بل ما هو ارقى من ذلك وانا نرى الجمهور العظيم من الناس
يدركون بواسطة البصر المنظر القبيح والمنظر الحسن ويفرقون بين الطريق السهل والطريق الوعر
ولكنهم قد يخطون في التمييز بين الحسن والقبيح اما لاهمال او لجاج وعناد مطبوعين في النفوس
ولو قام الف دليل على خطائهم

فالنقص ليس من جهة الدين بل من جهة القائمين به والداعين اليه الذين يدخلون فيه ما ليس منه
ويخرجون منه ما هو من قواعده الاساسية ولم نسمع ان رسولا جاء بدين ناقص غير واف بحاجات
البشر وانما الاهواء والقصور وعجز المدارك كل ذلك كان سببا في كل ما يقع بين الناس من المنازعات
والمشاغبات اللهم الا الذين انار الله بصائرهم بنور الحكمة ولذا يقول الله يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ولا يقال ان الذين ضاقت سعة
عقولهم عن ادراك فهم المراد من اسرار الدين داخلين في عداد هولاء الفساق وانما هم فريق
اخر اولوا الدين بحسب قوة مداركهم وافهامهم

قد عرفت ان كل ما يقع من الاختلافات وما يحدث من البدع في شي انما وقع ذلك بعد الرسل
عليهم الصلوة والسلام للاسباب التي اوضحناها والا فان كل شرع يجي به كل رسول يكون

كاملا

كاملا وافيا بحاجات الانسان في كل زمان ومكان واذا كان ذلك فقد ارتفع الاشكال وعرف مصدر
الداء وما يحتاجه من الدواء

هدانا الله واياك الى فهم حقيقة الدين وجعلنا جميعا من اهل اليقين

المقالة الرابعة

في العلم باليوم الاخر والمعاد وفيه فصول

فصل

في الموت اعلم انه تقرر في العلوم الكلية حكمة الموت وحكمة نفرة النفوس منه

اما حكمة الموت فلان كون النفس في هذه الدنيا حال نقص دون التمام وكونها في الاخرة حال تمام
فالبقاء على حال التمام افضل واكمل والذ واشرف كما ان حال الابدان في الارحام حال نقص عن التمام
والكمال وحالها بعد الولادة حال تمام وكمال كما لا يخفى على احد ولا يجوز في العناية الربانية اهمال شي
من الكمالات والخيرات وعدم الاجادة به على مستحقه فيجب بمقتضى جوده ورحمته اكمال كل
ناقص بكماله اللايق بحاله وكما انه لا يمكن الوصول الى تمام الخلقة البدنية في الدنيا الا بعد تقدم حال
النقص في الرحم والجواز عليه والخروج عنه فهكذا حال الارواح في تمام تكونها الاخروي ونشاتها
الثانوية فانها لا يصل اليها الا بعد تقدم حال النقص في رحم الدنيا والورود فيها والجواز عنها

والخروج منها فحال الارواح بعد الموت على موازنة حال الابدان بعد مفارقتها الارحام لان الموت ليس
معناه سوى مفارقة الروح الجسد وكما ان الولادة ليست سوى مفارقة الجسد المشيمة والرحم فالدنيا كالرحم والبدن
كالمشيمة والروح كالجنين والم النزع كالم الولادة وملك الموت كالقابلة والقبر كالمهد وفضاء الاخره
وانوارها المجردة والملكوتية بالنسبة الى ضيق الدنيا وظلماتها الثلث التي بعضها فوق بعض ظلمة الهيولى
وظلمة الطبيعة وظلمة النفس برواعيها الشهوية والغضبية والوهمية كفضاء الدنيا وانوارها الشمية والقمرية
والراجية بالنسبة الى ضيق الجوف وظلماتها الثلث ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن وظلمات الجمادية
والحيوانية والنباتية

واما حكمة كراهة الموت للارواح فان الله تعالى جعل بواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود
والبقاء ابدا سرمدا وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم لان الوجود خير محض ونور عند الكل فيحب كل احد
ويبغض زواله والموت يزيل هذا الوجود الدنيوي فيكون مكروها هذا هو السبب الفاعلي
واما السبب القابلي وحكمته فليحرص النفوس بطباعها وغرائزها على حفظ البقاء ويهرب عن الاضداد
والمفسدات قبل طروئها الى درجة الكمال

وهيهنا وجهان اخوان

احدهما ان البارئ جل مجده لما كان ذاته بذاته علة الموجبات ومقوم الحقايق ومقوم الكائنات

وملك الارض والسموات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها يجب البقاء ويشتاق اليه لانه
صفة موجدها وعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها فمحبة البقاء وكراهة الفناء من فروع
محبة البارئ جل ذكره ومن اجل هذا قالت الحكماء الاقدمون والعرفاء المحققون ان البارئ جل شانه
هو المعشوق الاول يشتاقه سائر الكائنات جبلة وفطرة ويدور عليه الكل طبعا واراده

وثانيهما ان اكثر النفوس لا يدري بان لها وجودا خلوا عن الاجسام فيتوهم ان الموت فناء بالكلية
فان صح فليلهم الله النفوس بان لها وجودا مستقلا لا حاجة فيه الى هذا البدن
قلنا انه لا يصلح لها العلم بهذه المعاني اذ لو علمت لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل او تهاونت
في تدبيرها كما ينبغي فادت الاجساد الى الفساد قبل استعدادها للمعاد وهذا مما يبطل حكمة ايجاد العباد

فصل

في حقيقة قابض الارواح وملك الموت قيل ان قابض روح الارض هي النفس النباتية وهي كلية
فعاله وقوة من قوى ملائكة موكلة على ادیم الارض شانها احالة الارض فتسلخ النفس عنها الصور الارضية
ليعوض عنها ما حسن صورة واظهر لسوة وكذلك قابض روح النبات ومتوفيه ورافعه الى السما
الحيوانية هي النفس المختصة بالحيوان وهي من اعوان الملائكة الموكلة باذن الله لهذا الفعل باستخدام
القوى الحارة والحركة وكذلك قابض روح الحيوان ومتوفيه ورافعه الى سماء درجة الانسانية

٨٩ هي النفس المختصة بالانسان وهي كلمة الله المسمى بالروح القدسي الذي شانه اخراج النفوس من القوة الهيولانية
الى العقل المستفاد بامر الله وايصال الارواح الى جوار الله وعالم الملكوت الاخروي وهم المرادون
بالملائكة والرسل واما الانسان بما هو انسان فقابض روحه ملك الموت قل يتوفيكم ملك الموت
واما المرتبة العقلية فقابضها هو الله سبحانه الله يتوفى الانفس يا عيسى اني متوفيك
ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات ففي هذه التحولات كانت كل مرتبة لاحقة اشرف من سابقتها
ولم يكن للمنتقل من الحالة السابقة الى اللاحقة حسرة وندامة على زوال النشاة الاولى بل ان كانت
ففي امر اخر قال العارف القيومي جلال الدين الرومي هيچ مرده نيست پر حسرت ز مرگ
حسرتش آنست كش كم بوده برگ ورنه از چاهي بصحرا اوفتاد در ميان دولت و عيش گشاد
والقابض للروح هو بعينه القابض لاجزاء البدن ولهذا اختلفت الروايات في ذلك ايضا
ففي بعضها ان الجامع لاجزاء بدن ادم هم الملائكة وفي بعضها ان الاخذ تراب قالبه هم رسل الله
ليكون لهم الرسالة الى عباده وفي بعضها ان الله سبحانه قبض بيده قبضة من اديم الارض فهذه
الروايات محمولة على المراتب المذكورة **تذنيب**
اللبيب يتفطن من هذه البيانات ان للانسان في كل نفس موتا جديدا وبعثا منه وحشرا منه

الى ما بعده وان عدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى بل هي بعدد الانفاس كما قيل وذلك لما دريت ٩٠
انه له انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي الى اخر نشاته الطبيعية ثم منها الى اخر
نشاة النفسانية وهلم جرا الى اخر نشاة العقلية

فصل

في ان الموت هو القيمة الصغرى ففي الحديث الموت القيمة من مات فقد قامت قيامته وكل ما
في القيمة الكبرى فله نظير في الصغرى اذ القيمة الكبرى عبارة عن موت جميع افراد العالم الكبير فله نظير في العالم
الصغير وكل ما يكون هناك يكون هناك فاذا انهدم بالموت بدنك وهو ارضك الخاص بك
فقد زلزلت الارض زلزالها واذا رمت عظامك وهي جبال ارضك وقد دكتا دكة واحدة فقد نسفت
جبالك نسفا واذا اظلم قلبك عند النزع وهو شمس عالمك فقد كورت شمسك واذا بطلت حواسك
فقد انكدرت نجومك واذا انشق دماغك فقد انشقت سماؤك واذا انفجرت من هول الموت عيناك
وفاض عرق جبينك فقد فجرت بحارك واذا تفرقت قواك وانتشرت جنودك فقد حشرت وحوشك
فاذا فارق روحك وقواه عن البدن فمدت ارضك والقت ما فيها وتخلت فبمجرد الموت تقوم عليك
هذه القيمة بل لا تفوتك من القيمة الكبرى شيء مما يخصك بل ما يخص غيرك فان بقاء الكواكب في حق
غيرك ماذا ينفعك وقد انتشرت حواسك التي بها تنتفع بالكواكب والاعمى يستوي عنده الليل والنهار

وكسوف الشمس وانجلائها لانه قد كسفت في حقه دفعة واحدة وهي حصته منها فالانجلاء بعد ذلك حصة غيرك ومن
انشق راسه فقد انشقت سماؤه اذ السماء عبارة عما يلي جهة الراس فمن لا راس له فمن اين ينفعه بقاء السما
لغيره وكذلك من تزلزل بدنه فقد حصلت الزلزلة في حقه لانه انما يتضرر عند زلزلة جميع الارض بزلزلة مسكنه
لا بزلزلة مسكن غيره وانما يخاف من زلزلة مسكنه ان يتزلزل بدنه بسببه والا فالهواء ابدا متزلزل وهو لا يخشاه
اذ ليس يتزلزل به بدنه فافهم

فصل

في البرزخ وهي الحالة التي تكون بين الموت والبعث وهي مدة اضمحلال هذا البدن المحسوس الى وقت
العود اعني زمان القبر ويكون الروح في هذه المدة في بدنها المثالي الذي يرى الانسان نفسه فيه في النوم
وفي الحديث النبوي النوم اخ الموت كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون
وذلك البدن المثالي انه هو الذي يتصرف فيه النفس اولا في هذه النشاة ايضا اذ هو معها الان وحيوته
كحيوة النفس ذاتية بل هو عين النفس وهذا البدن العنصري بمنزلة قشر وغلاف له وانما يتصرف النفس فيه
بواسطته وهو اعلى مرتبة من هذه الاجسام التي توجد ههنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانه من الدنيا
وان كان شريفا لطيفا بالاضافة ولهذا يستحيل سريعا ويضمحل

فصل

في ضغطة

في ضغطة القبر قال بعض العلماء الذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت ساكنا او كان في الهواء
او الماء ان من كان في ضيق شديد او تفرق اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي
يؤلمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن
حتى انه لو فرض حصول تلك الصورة الى النفس من سبيل اخر لا من جهة هذه الاسباب المادية
لكان التاثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا ام لا
فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته فسعة القبر وضيقه تابعان
لانشراح الصدر وضيقه

فصل

في سؤال القبر من الضروريات الدينية المسائلة فيه قال بعض اهل المعرفة الذي يخطر بالبال في سؤال القبر
والنكير والمنكر ان المنكر عبارة عن جملة الاعمال التي فعلها الانسان في الدنيا فتمثلت في الاخرة بصورة
مناسبة لها ماخوذ مما هو وصف الافعال في الشرع اعني المذكور في مقابل المعروف والنكير هو الانكار
لغة ولا يبعد ان يكون الانسان اذا راى فعله المنكر في تلك الكرة ووبخ نفسه فتمثل تلك الهيئة الانكارية
او مبدؤها من النفس بمثال مناسب لتلك النشاة وقد ثبت ان قوى النفس ومبادي اثارها كالحواس
وغير ذلك يسمى في الشرع بالملائكة ثم ان هذا الانكار من النفس لذلك المنكر يحملها على ان يلتفت
الى اعتقاداتها ويفتش عنها اهي صحيحة حسنة حقة ام فاسدة خبيثة باطلة ليظهر نجاتها وهلاكها

ويطمئن قلبها وذلك ان قبول الاعمال موقوف على صحة الاعتقاد بل المدار في النجاة على ذلك كما هو مقرر
ضروري من الدين واليه اشير بقوله ع م حب علي حسنة لا تضر معه سيئة وبغض علي لا ينفع
معه حسنة ثم قد ثبت ان صور تلك النشاة وموجوداتها كلها حية مدركة ولا ميت فيها وكل حي
مدرك يحب نفسه ويحب ان يكون مقبولا غير مردود فكان المفتش انما هو الملكان حيث صار ذلك
غرضا لهما بهذا الاعتبار وايضا فان النفس اقرب الى الاعتقاد من العمل اليه فكانهما عالمة به فينبغي
ان يكون مسئولا عنها لما بينها وبينه من الاتحاد والملكان لما بينهما وبينه من المباينة
وقيل انه لما كانت السعادة والشقاوة الحاصلتين للنفس انما تحصل من جهة قوتين نظرية وعملية
جعل ما يكتسب عن كل واحد منهما ملكا فان كان المكتسب جهلا مركبا ورذائل اخلاق فمنكر ونكير
وان كان علما ومكارم اخلاق فمبشر وبشير ومن تصور ثواب القبر وعذابه يتصور ثواب الجنة وعذاب
النار والله العالم بالاسرار

فصل

في حقيقة المعاد وكيفية حشر الاجساد اعلم ان الاعتقاد منا في امر الاعادة هو ان المعاد في المعاد
هو الانسان بمجموع النفس والبدن وان هذا البدن المعين الشخصي يعاد في الاخرة مع النفس دون
بدن اخر كما ذهب اليه قوم وهذا هو الاعتقاد الحق في المعاد المطابق للشرع الصريح والعقل الصحيح
فمن صدق وآمن واصبح مؤمنا حقا وآمن بيوم الحساب والجزاء والنقصان عن هذه المرتبة

خلل في احد اركان الاعتقاد وقصور في الايمان بالمعاد واظهار شيء من خبايا هذا المطلب الحقيق بالتحقيق
يستدعي تشييد اصول وتمهيد فصول حسبما حققه افضل المتقدمين والمتاخرين صدر المتالهين
قدس سره في مسفوراته الشريفة وهي سبعة اصول

الاصل الاول ان تقوم كل شخص بصورته لا بمادته وهي عين مهيته وتمام حقيقته ومبدأ
فصله الاخير فهو بصورته لا بمادته حتى لو فرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيا عند ذلك التجرد
وانما الحاجة الى المادة لقصور بعض افراد الصور عن التفرد بذاته دون التعلق الوجودي بما يحمل لوازم
شخصه ويحمل امكان وقوعه ويقرب باستعداده الى جاعله ويرجح وقت حدوثه على ساير الاوقات
ونسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه
ممكن بالقوة ولهذا ذهب بعض باتحاد المادة بالصورة وهذا حق لا شبهة فيه الا ان هذا المطلب
لا يتوقف عليه

الاصل الثاني ان تشخص الشيء عبارة عن وجوده الخاص مجردا كان او ماديا والمسمى بالعوارض
الشخصية فهي من اماراة وجود الشخص ولوازمه لا من مقوماته ويجوز تبدلها شخصا الى شخص او صنفا
الى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويته العينية كما يشاهد من تبدل اوضاع زيد وكمياته وكيفياته
وابونه واوقاته وزيد زيد بعينه

الاصل الثالث ان الشخص الواحد الجوهري مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالي من حد نوعي الى حد نوعي
اخر كالسواد اذا اشتد وكلما بلغ الى درجة اشد واقوى من الكون يكون هي اصل حقيقته وما دونها
فروعه ولوازمه بل الوجود كما مر مرارا كلما كان اقوى كان اكثر حيطة بالمراتب واوفر سعة وابسط جمعية
للدرجات اولا ترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع ما يخصه كالاحساس والارادة
ويفعل الانسان افاعيلها جميعا مع النطق والعقل يفعل الكل بالانشاء والباري يفيض على الكل ما يشاء

الاصل الرابع ان الصور المقدارية والاشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة
كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الصور الخيالية الصادرة عن النفوس بقوتها الخيالية من الاشكال
والاعظام والاجرام فانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا في العالم المثال الكلي كما قاله الشيخ الاشراق
بل في عالم النفس وصقع منها خارج عن جزئيات هذا العالم الهيولاني ولا شبهة في ان ما يتصورها النفس
بقوتها المصورة ويشاهدها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لراها كل سليم الحس بل في عالم غائب
عن هذه الحواس الظاهرة لانها مادية لا تدرك الا ما يقارن المادة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا
ما دمنا في هذا العالم وقل اثرها لاشتغال النفس بما تورده الحواس عليها من اثار هذا العالم ولضعف الهمة
حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوة العزيمة واجتماع الهمة وانحصار القوى في المتخيلة يكون تلك
الصور اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيهنا ويكون تلك القوة عينا باصرة وقدرة فعالة

فيصير

فيصير القوة فعلا وينقلب العلم مشاهدا والخيال بصرا

الاصل الخامس انك قد علمت ان القوة الخيالية والجزء الحيواني من الانسان جوهر مجرد عن هذا البدن
الحسي والهيكل المحسوس فهي عند تلاشي هذا القالب المركب من العناصر واضمحلال اعضائه والاته باقية
غير داثرة ولا يتطرق اليها فساد واختلال اصلا واليه الاشارة بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم
اخرجنا لهم دابة الارض تكلمهم عبر عن النفس الحيوانية للفجار بالدابة تنبيها على انه مبعوثة
على تلك الهيئة

الاصل السادس ان ما يتصوره الانسان بالحقيقة ويدركه باي ادراك كان عقليا او حسيا في الدنيا
او في الاخرة ليست بامور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته بل المدرك بالذات له انما هو موجود في ذاته
لا في غيره وقد ثبت ان المبصر بالذات من السموات والارض وغيرهما ليست هي الصورة الخارجية
الموجودة في المواد الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم وانما الحاجة لادراكها الى مشاركة المواد ونسبها
الوضعية في اول تكون الحاس من الانسان امرا بالقوة في كونه حساسا فاحتاج الى وضع خاص وشرائط
مخصوصة للالة الادراكية بالنسبة الى مادة ما هو المدرك بالعرض وهو الصورة الخارجية المماثلة لما هو الحاضر
عند النفس المدرك بالذات فاذا وقع الادراك على هذا الوجه مرة او مرات فكثيرا ما يشاهد النفس صورة
من الشيء في عالمها من غير توسط مادة خارجية كما في المبرسم والنائم وغيرهما ففي حالة الموت للمانع

٩٧ من ان تدرك النفس جميع ما تدركه وتحسه من غير شاركة مادة خارجيه او آلة بدنيه منفصله عن عالم النفس وحقيقتها

الاصل السابع ان التصورات والاخلاق والملكات النفسيه تستتبع آثارا خارجيه وهذا كثير كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع وانزال المني في النوم وقد يحدث المرض الشديد من التوهم فينصب الخلط المردي الفاسد في الباطن من غير سبب خارجي وقد جرب هذا وامثاله ومن شواهد هذا الرجل الغضبان عند حدوث غضبه وهو كيفية نفسانيه وكيف ينتشر الدم في عروقه وتشتد حمرة وجهه ثم يسود ويتحرك اوداجه وتضطرب اعضائه وقد تطلع نار على قلبه يحرق اخلاط بدنه وتفني رطوباته وقد يعمى بصره من ذلك لامتلاء الكهف دماغه من سواد الادخنه المتولده فيه وربما يموت لفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حيوانيه من الدم الصالح لتكون روحه البخاري

فبعد تمهيد هذه الاصول نقول ان المعاد في يوم المعاد هذا الشخص الانساني المحسوس الملموس المركب من الاضداد الممتزج من الاجزاء والاعضاء الكائنه من المواد مع انه تتبدل عليه في كل وقت اعضائه واجزائه واعراضه حتى قلبه ودماغه سيار وروحه البخاري الذي هو اقرب جسم طبيعي الى ذاته واول منزل من منازل نفسه في هذا العالم وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدل والحدوث والانقطاع فان العبرة في بقاء البدن بما هو

٩٨ بدن شخص انما هو وحدة النفس فما دامت نفس زيد هذه النفس كان بدنه هذا البدن لان نفس الشئ تمام حقيقته وهويته وهذا كما يقال ان هذا الطفل لمن يشيب او هذا الرجل الشاب كان طفلا وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفوليه من الاجزاء والاعضاء بل اصعب هذا صدق انه الاصبح الذي كان له عند الطفوليه مع انه قد عدم في ذاته مادة وصورة ولم يبق بما هو جسم معين في ذاته وانما بقي بما هو اصبح لهذا الانسان بقاء نفسه فهذا ذاك بعينه من وجه وليس هذا ذاك من وجه بعينه وكلا الوجهين صحيحان بلا تناقض فالانسان الشخصي العائد بعد الموت هو هذا الانسان بعينه هذا ولا قدح في ذلك ان هذا البدن المدنيوي المتحلل كائن فاسد فانه مركب من الاضداد والاخلاط الكثيفه العفنه وان البدن الاخروي الحيواني نوراني باق شريف حي لذاته غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم وان بدن الكافر ضرسه كجبل احد وجرمه صورة الكلب او الخنزير او غير ذلك يذوب في النار التي تطلع على الافئده ثم تتبدل عليهم جلودهم واعضاؤهم كما قال الله كلما نضجت جلودهم الايه وقد ورد انه يكلف بالصعود الى عقبه في النار سبعين خريفا كلما وضع يده عليها ذابت فاذا رفعها عادت وكذا رجله اذا وضعها ذابت فاذا رفعها عادت فقد علم ان هذا البدن محشور في القيمه مع انه يجب المادة غير هذا البدن وذلك بحكم الاصل الاول والثاني وهو ان الشئ بصورته هو ما هو لا بمادته وان بقاء الموجود شخصه لا ينافيه تبدل العوارض ونفس المادة من حيث حضورها من العوارض ثم ان كل ما يشاهده الانسان

في الاخرة ويراه من انواع النعيم من الحور والقصور والجنات والاشجار والانهار واضداد هذه من انواع العذاب
التي في النار ليست بامور خارجة عن ذات النفس مباينة لوجودها وانها اقوى تجوهرا واكد قهرا وادوم حقيقة
من الصور المادية المتجددة المستحيلة بحكم الاصل الرابع فليس لاحد ان يسئل عن مكانها ووضعها وجهتها هل هي
في داخل هذا العالم او خارجه او هل فوق محدد الجهات او فيما بين اطباق السموات او داخل ثخنها لما علمت
انها نشاة اخروية ولا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار وان دار الاخرة دار مخلدة ونعيمها غير زائلة
وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم الاصل الخامس وان كل ما يشتاق اليه الانسان ويشتهيه يحضر عنده دفعة
بل نفس تصوره نفس حضور ذلك وانما اللذات والنعمات بقدر الشهوات وهذا بحكم الاصل السادس
وان منشا ما يصل اليها الانسان ويجازى به الانسان في الاخرة من خير او شر او جنة او نار انما يكون في ذاته
من باب النيات والتاملات والاعتقادات والاخلاق وليست مبادي تلك الامور باشياء متباينة
الوجود والوضع له بحكم الاصل السابع وان بعض افراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقربين
الذين لا يلتفتون الى ما سواه والى شيء من لذات الجنة وطبقات نعيمها وذلك بحكم الاصل الثالث

فصل

في وجوه الفرق بين الاجساد والابدان الدنياوية والاخروية في نحو الوجود الجسماني وهي كثيرة
منها ان كل جسد في الاخرة ذو روح بل حي بالذات ولا يتصور هناك بدن لا حيوة له بخلاف الدنيا

فانها يوجد فيها اجسام غير ذات حيوة وشعور والذي فيه الحيوة فان حيوته عارضة له زائدة عليه
ومنها ان اجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد ونفوس الاخرة فاعلة لابدانها على وجه
الايجاب فههنا ترقي الابدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها الى ان يبلغ الى حدود النفوس
وفي الاخرة يتنزل الامر من النفوس الى الابدان
ومنها ان اجساد الاخرة واعظامها من الجنات والانهار والغرفات والبيوت والقصور
والازواج المطهرة والحور وكل ما لاهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها موجود بوجود واحد
هو وجود انسان واحد من اهل السعادة لانها محيط بها تاييدا من الله ونزلا من غفور رحيم وليس
كذلك حال الشقي الجهنمي بالنسبة الى ما يصل اليه من النيران والاغلال والسلاسل والحيات وغيرها
لانها محاط بها كما قال تعالى فقد احاط بهم سرادقها وقوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين
ومنها ان الشهوات الدنيا تابعة للمشتهيات والمشتهيات في الجنة تابعة للشهوات كما قال تعالى
ولكم فيها ما تشتهي انفسكم فما يريد يستحضر لا انه يكون موجودا ثم يستحضر بل يستحضر فيكون
موجودا بالاستحضار فالحضور هناك ليس بقصد المسافة
ومنها ان الدار الاخرة لا فاعل ولا موثر هناك الا الحق سبحانه اذ الاسباب المتقابلة
والعلل المتضادة مرتفعة وكذا الموانع والقواصر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا موثر ولا مالك

١٠١ الاهو الملك يومئذ لله

فصل

في الحشر اعلم ان حشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم ونياتهم فلقوم على سبيل الوفد كقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم نحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون لاختلاف انواع المكافات السيئة فيهم الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية فلقوم منهم مفاد قوله تعالى ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم يوم يسحبون في النار على وجوههم ولقوم ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم فيها زفير وشهيق ولقوم اخسئوا فيها ولا تكلمون ولقوم فطمسنا على اعينهم وبالجملة يحشر كل واحد على صورة باطنه وسيأتي الى غاية سعيه وعمله كما قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا وفي الحديث يحشر المرء مع من احبه حتى انه لو احب احدكم حجر لحشر معه فان تكرار الافاعيل يوجب حدوث الملكات والملكات النفسانية تؤدي الى تغير الصور والاشكال فكل ملكة تغلب على الانسان في الدنيا يتصور في الاخرة بصورة تناسبها وهذا امر محقق عند اهل اليقين حتى ان الله تعالى انما خلق الابدان الحيوانية على طبق دواعيها واغراضها النفسانية وخلق الاعضاء البدنية كالقلب والرئة والكبد والطحال والانثيين وسائر الاعضاء والجوارح على حسب مارب النفس ومهماتها الذاتية وكذلك

١٠٢ خلق لكل نوع من انواع الحيوانات آلات مناسبة لصفات نفوسها كالقرن للثور والمخلب للسبع والظلف للفرس والجناح للطير والناب للحية ومن نظر الى اصناف الناس من اهل كل صنعة وعمل كالكاتب والشاعر والمنجم والطبيب والزراع وغيرهم يجد هيئات ابدانهم مناسبة لدواعي نفوسهم فان الهيئات ترد من النفوس الى الابدان اولا كما مر وتفيض من الابدان الى النفوس ثانيا فتصور في الاخرة بصورتها والى الاشارة بقوله ولتبتكن اذان الانعام وليغيرن خلق الله قال بعض اصحاب القلوب كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا راه مشحونا بانواع الموذيات من الشهوة والغضب والكبر والحقد والكبر والعجب والرياء وغيرها الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء بالموت عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها فيرى يقينا ان النفس قد تشكلت بصور السبع والبهايم وقد اعدت به العقارب والحيات تلدغها وتسمها والنار قد احاطت به واحرقته وانما هي الكمانة وصفاته الحاضرة الان تساعدها الرحمة الالهية وتنجيها من العذاب لاجل الايمان والعمل الصالح

فصل

في الحساب الحساب جمع متفرقات شتى ليعلم حاصل مجموعها وقد سبق انه من انسان الاولة متفرقات اعمال واقوال وافعاله واقواله المتفرقة آثار وتتلمح في القلب تنويرا واظلاما وتقربا الى الله تعالى وتبعيدا عنه ولا يعلم فذلكها ولا يعرف جميع متفرقاتها الا الله تعالى

١٠٣ فاذا حضرت الملائكة فذلكة متفرقاتها وحاصل اعدادها وصورة ثمانيجها وجمعيتها ثم اتهاها باذن الله تعالى كانت حسابا بهذا الاعتبار وباعتبار اثباتها في صحيفة مكتوبة كتبها كرام الكاتبين كانت كتابا فكل احد يصادف يوم القيمة جامع كل دقيق وجليل من اعماله واقواله في صحيفة باطنه طويت منا اليوم ونشرت يوم القيمة وهي كتاب جفيط لقوله تعالى وعندنا كتاب حفيظ وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا فمن قدره الله ان يكشف في لحظة واحدة للمحاربي كلهم حاصل حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين

فصل

في الصراط الصراط حق وما تيقن انه مثل الشعرة في الدقة فهو اظلم في وصفه بل ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقة الشعرة وحدة السيف كما لا مناسبة في الدقة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي ليس من الظل ولا من الشمس وبين دقة الشعرة ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي لا عرض له اصلا لانه على مثال الصراط المستقيم والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة لذلك قد بين الله بهذا الدعاء في سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال صلعم انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقال تعالى وانك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين الاسراف

والاقتار

١٠٤ والاقتار والتواضع بين الكبر والدناءة والعفة بين الشهوة والجمود فهذه الاخلاق لها طرفا افراط وتقصير وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التقصير فهو على غاية البعد من كل طرف ولذلك قال النبي صلعم خير الامور اوساطها مثال ذلك الوسط الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس

والتحقيق في ذلك ان كمال الادمي في المشابهة بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله تعالى بما يشبه الانفكاك وان لم يكن في حقيقة الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد والعود لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد التي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا سبيل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر فالذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محماة بالنار وقعت نحوه فيها وهي تهرب بطبعها من الحرارة فلو ثبت الاعلى المركز لكنه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط الحق وذلك لا عرض له فالصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو ادق من الشعر ولذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يردا مثالنا النار بقدر ميله عنه كما قال تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النسا

ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل بين المراتين في المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل
فيه الى احديهما كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم الذي يحكي الله تعالى
حقيقته عن النبي صلعم وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه مر على صراط الاخر مستويا من غير ميل
لانه في هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا له فان العادة طبيعة خامسة هذا حق
قطعا كما ورد به الشرع وجاء في الحديث يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف

فصل

في الشفاعة اعلم ان الشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الالهية على جوهر النبوة وينتشر منها الى كل
جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة وكثرة المواظبة على السنن وكثرة الذكر بالصلوة عليه
ومثاله نور الشمس اذا وقع على الماء فانه ينعكس منه الى موضع مخصوص من الحائط لا الى جميع المواضع وانما
اختص ذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع وتلك المناسبة مسلوبة عن سائر اجزاء
الحائط وذلك الموضع هو الذي اذا خرج منه خط الى موضع النور من الماء حصلت منه زاوية الارض
مساوية للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الماء الى قرص الشمس بحيث لا يكون اوسع منه
ولا اضيق مثال ذلك لا يخ وهذا لا يمكن الا في موضع مخصوص من الجدار فكما ان المناسبات
الوضعية تقتضي الاختصاص بانعكاس النور فالمناسبات العقلية المعنوية ايضا تقتضي ذلك

في الجواهر

في الجواهر المعنوية ومن استولى عليه التوحيد فقد تاكدت مناسبته مع الحضرة الالهية فاشرق عليه النور
من غير واسطة ومن استولت عليه السنن والاقتداء بالرسول ومحبة اتباعه ولم ترسخ قدمه في ملاحظة
الوحدانية لم تستحكم مناسبته الا مع الواسطة فافتقر الى واسطة في اقتباس النور كما يفتقر الحائط الذي
ليس مكشوفا للشمس الى واسطة الماء المكشوف للشمس والى مثل هذا ترجع حقيقة الشفاعة في الدنيا فالوزير
المتمكن في قلب الملك المخصوص بالعناية قد يغضي الملك عن هفوات اصحاب الوزير ويعفو عنهم
لا لمناسبة بين الملك واصحاب الوزير لكن لانهم يناسبون الوزير المناسب للملك ففاضت
العناية عليهم بواسطة الوزير لا بانفسهم ولو ارتفعت الواسطة لم تشملهم العناية اصلا لان الملك لا يعرف
اصحاب الوزير واختصاصهم به الا بتعريف الوزير واظهاره الرغبة في العفو عنهم فيسمى لفظه في التعريف
واظهار الرغبة شفاعة على سبيل المجاز وانما الشفيع مكانته عند الملك وانما اللفظ لاظهار الغرض
والله مستغن عن التعريف ولو عرف الملك حقيقة اختصاصه بالوزير لاستغنى عن اللفظ
وحصل العفو بشفاعة لا نطق فيها ولا كلام والله تعالى عالم به فلو اذن للانبياء عليهم الصلوة والسلام
في التلفظ بما هو معلوم عند الله لكانت الفاظهم الفاظ الشفعاء واذا اراد الله تعالى ان يمثل حقيقة الشفاعة
بمثال يدخل في الحس والخيال لم يكن ذلك التمثيل الا بالفاظ مالوفة بالشفاعة ويدل على ذلك انعكاس
النور بطريق المناسبة وان جميع ما ورد في الاخبار عن استحقاق الشفاعة متعلق بما يتعلق

بالرسول والائمة من صلوة عليهم او زيارة لقبورهم وغير ذلك مما يحكم علاقة المودة والمحبة والمناسبة معهم

فصل

في الجنة والنار يجب ان يعلم ان الجنة التي خرج عنها ابونا ادم وزوجته لاجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد المتقون لان هذه لا تكون الا بعد خراب الدنيا وبوار السموات والارض وانتهاء مدة عالم الحركات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية ودار البقاء غير متجدده ولا متبدله ولا دائره ولا فانيه ولا زائله

وبيان ذلك ان الغايات كالمبادي متحاذية متقابلة وان الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع الطبيعي الى الله كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول من عنده فكل درجة من درجات النفوس الصعودية بازاء مقابلها من درجات النفوس النزولية وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية واذا تقرر هذا فاعلم ان الجنة جنتان محسوسة ومعقولة كما قال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وقوله تعالى فيهما من كل فاكهة زوجان المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران نار محسوسة ونار معنوية وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقدار احدهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ولذلك يقول

على الجبارين وتقصم المتكبرين وكما ان رحمة الله ذاتية والغضب عارضي كما برهن عليه بقوله سبقت رحمتي غضبي وقوله عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فلذلك خلقت الجنة بالذات وخلق النار بالعرض وقد علمت ان ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجدده دائره متحيله فانيه وكلما هو كذلك فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الاخرة وعقبى الدار نعم لكل منهما مكان في داخل حجب السموات ولكن لهما مظاهر في هذا العالم بحسب نشاتهما الجزئية وعليه تحمل الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما في قوله صلعم ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان في جبل اروند عينا من عيون الجنة والروايات فيها كثيرة متخالفة والله العالم بالصواب والحمد لله على التمام وصلى الله على محمد واله خير الانام قد فرغنا من تصنيف الفن الثالث مع هجوم انواع الاشغال وتشتت البال وتفرق الاحوال في العشر الاخر من شهر جمادى الاولى من شهور سنة ١٣٤٤ من الهجرة النبوية ومن تبييضه في العشر الاول من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٤٩ من الهجرة النبوية ولنختم كتابنا هذا تيمنا وتبركا بذكر دعاء الحادي عشر من صحيفة السجادية وكان من دعائه عليه السلام بخواتيم الخير يا من ذكره شرف للذاكرين ويا من شكره فوز للشاكرين ويا من طاعته

وبه نستعين

نجاة للمطيعين صل على محمد وآله واشغل قلوبنا بذكرك عن كل ذكر وألسنتنا
بشكرك عن كل شكر وجوارحنا بطاعتك عن كل طاعة فان قدرت لنا فراغا
عن شغل فاجعله فراغ سلامة لا تدركنا فيه تبعة ولا تلحقنا فيه سآمة
حتى ينصرف عنا كتاب السيئات بصحيفة خالية عن ذكر سيئاتنا ويتولى كتاب
الحسنات عنا مسرورين بما كتبوا من حسناتنا واذا انقضت ايام حيوتنا
وتصرمت مدد اعمارنا واستحضرتنا دعوتك التي لا بد منها ومن اجابتها
فصل على محمد وآله واجعل ختام ما تحصي علينا كتبة اعمالنا توبة مقبولة
لا توقفنا بعدها على ذنب اجترحناه ولا معصية اقترفناها ولا تكشف
عنا سترة على رؤس الاشهاد يوم تبلو اخبار عبادك انك رحيم
بمن دعاك ومستجيب لمن ناداك

فايدة في تعليم العلوم وتعلمها المتعلمون للعلوم قد يتعلمون بالطبع والاتفاق وقد يتعلمون بالقصد والارادة والمتعلمون بالطبع والاتفاق
يعلمهم الزمان بتردد الاذهان والعقول والافكار في موجودات الاعيان وتكرار نظرهم فيها وتكرارها عليهم فهذا يكون الاهتداء اعرف
من الصبيان والشيوخ من النسيان ويزداد الانسان في مدة بقائه معرفة وعلما واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاختيار والاستخبار
والامتبار والتامل واعمال الاذهان والافكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والهادين والكل من الوجهين مبادئ واسباب فاسباب
الذي بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة الاسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل الشيء انما يكمل بالعلم بتفاصيله وتتم معرفة الكل
بمعرفة اجزائه والكلي بجزئياته والمركب ببسائطه والبعيد بما يليه من القريب لان مبادئ العلم هي مبادئ الوجود والعلم بالشيء والمعرفة به انما تتم
بمعرفة مالهذا من اجزاء وجزئيات واسباب ومبادئ فالمبادئ اولية عند الطبع وعند الوجود وذوات المبادئ ثوان وعند الذهن ذوات المبادئ
الحاصلة في الوجود ايضا يكون اوليه وتنتهي منها الى المبادئ فان المجمل والكليات والمركبات الوجودية استقى الى اذهاننا ومعرفتنا اقل
والاجزاء ومنها ينتهي اليها اعني الى الاجزاء والبسائط والاشياء التي اعرف عندنا الحس ليست هي الاشياء التي هي اعرف عند الطبع
بل بالعكس واذاك انا نعرف ذوات المبادئ بمبادئها وذوات الاجزاء باجزائها والمركبات ببسائطها وهذه هي الاعرف عندنا فالامر موقف
عليها فلا نعرف حتى نعرف لان الذي ليس اعرف بالاعرف و(1) المركب عندنا اعرف من (ب وج) بسيطه ولا نعرف

(1) الا بمعرفة ب وج فمعرفة ب وج يتوقف على معرفة (1) لانه اعرف ومعرفة (1) يتوقف على معرفة ب وج لانهما جزؤا
حقيقته اللذان بهما يعرف وما يتوقف معرفته على معرفة ما يعرف به فلا يعرف وعلى الثاني في هذا ان معرفة (1) السابقة لمعرفة بسيطه
غير معرفة الحاصلة بمعرفتها لان الاولى معرفة ناقصة مجملة وظاهرة ومعرفة بسيطه هي المعرفة العقلية التامة ولا يجب ان يكون الاقل من المعرفة
قبل الاكثر والناقص قبل التام والعقول الفاضلة التي اهتدت بانفسها ومعلميها دبرت لا بد ذلك في هداية المتعلمين فرتبت العلوم مراتب
وصنفتها اصنافا فجعلت العلم الذي يشتمل على المبادئ والغايات وكل المعرفة بها وبذوات المبادئ من اجلها فاتحة ما يتعلمه المتعلمون والعلم بها دون
ذلك بما هو اقرب الينا في المعرفة فاقربه قبل ذلك فالقريب من اذهاننا وقد رتبنا على معرفة يتقدم على ما يليه من القريب من اذهاننا فصار العلم الاول
منتهى تعليمه قبل الاخير حتى يصير هي الاذهان ولان العلم الاخير لا يحصل الا بمعرفة جميع ما لا بد منه من المبادئ التي يشتمل العلم الاخير في
ذلك العلم الاول مذكورة على طريق التقييد تقييد المتعلمون ما يشتمونه في العلمين تقليدا ويرقون اسمائها بالمدح والرسوم ويرقون
العلم التام بها الى ذلك العلم الاخير فكثيرا ما المتعلمون قد عرفوا المبادئ في العلم الاول في معرفة ما من جهة وجهلوا ما من جهة اوجهات اوجهات التي
عرفوا منها يستعينون بها على معرفة العلم الاول ومن جهة ما جهلوا يطلبون كمال العلم بها في العلم الاخير ويستعينون على ذلك
باكسبوه بها من العلم الاول فهذا هو طريق التعليم الحكمي الذي يكون بالنظر والاستدلال وهذا القانون يستعمل في هذا العلم المسمى العلم
الطبيعي المنسوب الى الطبيعة وهو المشتمل على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات وما معها وفيها وبها
من الآثار المحسوسة التي كتبها ابو البركات في الفصل الاول من كتابه في فن الطبيعي حررته في يوم الجمعة سنة ثمان وخمسين

فايدة في الحكمة ومعناها ومنشؤها اعلم ان للحكمة معنيان احدهما ادبي اجتماعي والثاني في اصطلاح
وهي مع ما لها من هذين المدلولين في الواقع ونفس الامر مما لا بد ان تستعمل فيهما معا دون مراعاة للتفريق
بينهما والتنصيص عليهما ولذلك يطلقها الناس ويريدون بها مرة الحكمة الادبية الاجتماعية ويسمون صاحبها
بالحكيم دون تعيين ويذكرونها اخرى وهم يريدون بها الحكمة الفنية الاصطلاحية ويدعون صاحبها
الفيلسوف دون تنصيص
لهذا اختلط الامر واشتبه في مدلولها وفي مدلول الموصوف بها وعلى الاخص اذا كان من الشعراء فاذا قيل
فلان شاعر حكيم لا يفرق الناس فيما بين الشاعر والحكيم بالمعنى الادبي الاجتماعي او بالمعنى الفني الاصطلاحي
او بالمعنيين معا
وكذلك اشتبه الامر في شان الحكماء السبعة المعروفين عند اليونان وفي تخصيصهم بهذا
العدد المحدود مع انه يعرف عن هذه الامة بعد هؤلاء الحكماء السبعة عدد كثير من الحكماء واذا
عرفنا ان الحكماء السبعة هم من النوع المشترك في الحكمة الادبية الاجتماعية فقط وان غيرهم
من حكماء اليونان من النوع الاخص المشترك في الحكمة الفنية الاصطلاحية فحينئذ اذا الاشتباه
ارتفع اللبس وزال الاشتباه
لذلك رايت ان ابين الفرق بين مدلولي الحكمة وكيفية نشاء كل واحد منهما وتطوره لكل ما يمكن
من الاجمال

الحكمة الادبية الاجتماعية

نشأ الانسان اولا وبحكم الرقي الطبيعي والتدرج الفطري منذ القدم ذوق في تهذيب اخلاقه
وسجاياه وصقل ميوله ورعاياته بالنسبة الى شخصه وذاتيته من جهة وبالنسبة الى اجتماعه مع
الناس ومعاملاته مع الافراد والجماعات من جهة اخرى فاستحسن اعمالا واستهجن نزعا
اخذ نفسه بها وحثها الناس كافة واطلق على هذه النزعات وطلب الاعمال اسم الفضيلة
وعلى الاجتماع القائم على اساسها اسم الاجتماع الفاضل كما اطلق على كل فرع من فروع هذه الفضيلة
اسم الحق وحصرها في فن بعينه سماه باسم فن الاداب العامة وهو شبيه علم الاخلاق الذي
تكلمت في حدود الحكمة الفنية الاصطلاحية على ما سيجيء بعد
مع هذا التدرج الطبيعي والرقي الفطري في تهذيب اعمال الانسان وصقل نزعاته بالنسبة
الى نفسه وبالنسبة الى المجتمع الذي يعيش فيه فتن رحمة ايضا بجواز ذلك قوة التعبير اللفظي فيه
او بعبارة ثانية فتن توفيق كتلك عبارة اللغوي المقيدة لتقديره وارائه وهذا وعن هذه
التقي المعنى السامي الجليل في حدود الفضيلة الاجتماعية والسمو الاخلاقي مع اللفظ المختصر السهل الجذاب

البديع والعبارة اذا جمعت بين جلال المعنى وجمال التركيب اللفظي على الوجه المذكور سميت (حكمة) وهذه الحكمة بالطبع هي (الحكمة الادبية الاجتماعية) اما كونها ادبية فلروعة العبارة واما كونها اجتماعية فلسمو المعنى المرتبط بالشخص والاجتماع

والحكمة الادبية الاجتماعية هي الاولى وهي اقدم في النشأة من الحكمة الفنية الاصطلاحية التي سنتكلم عليها بعد وهي ايضا قديمة في الامم الراقية المتمدنة بقدمها في الرقي والمدنية

وفي الادب المصري القديم وفي الاستا الايرانية والفيدا الهندية والعقلية الصينية يؤثر من هذه الحكمة الادبية الاجتماعية العدد الكثير والمجهود الكبير وانفس درره في جبين الدهر هي تلك المجموعة المقدسة من الحكم الادبية الاجتماعية المنسوبة الى سليمان الحكيم المدونة في اللغة العبرية السامية والمترجمة الى كل اللغات تقريبا ويؤثر منها ايضا طائفة كبيرة من الحكماء السبعة عند اليونان وقد انتجت ايضا عقول الحكماء اليونان بالمعنى الفني الاصطلاحي آثارا خالدة في تلك الحكمة الادبية الاجتماعية قد دونها ارسطو تدوينا فنيا في دائرة الحكمة الفنية الاصطلاحية واطلق عليها اسم علم الاخلاق في كتابه نيقوماخوس

وللامم الحية الان وفي العصور الاخيرة يرجع قسم كبير من هذه الحكمة الادبية الاجتماعية انتجته عقول الادباء والكتاب والشعراء وفي مقدمة هذه الامم جميعها الامة العربية السامية وانت خبير بما جمعته لغتنا العربية الفصحى من هذا النوع منقولا عن الامم الاخرى ومترجما عن لغات سامية وآرية وبما جادت به قرائح ادباء العرب من كتاب وشعراء في جميع عصور الادب العربي من عهد النهضة الجاهلية الى زمن النهضة الحديثة الان

واذا كنت لهذه المناسبة اذكرك بكاتب عربي حكيم وشاعر عرف بالشاعر العربي الحكيم على سبيل التمثيل فاذكر ايها الاديب ابن المقفع وتمثل امامك المتنبي واعلم انهما حكيمان في الحكمة الادبية الاجتماعية فحسب على ما وصفناه لك ثم قل ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة

الحكمة الفنية الاصطلاحية

اما الحكمة الفنية الاصطلاحية فهي معرفة اسرار الكون العام وادراك نواميس التغير المستمر فيه وفهم اصل نشأته ونهاية مصيره او بعبارة اخرى هي معرفة الظواهر الطبيعية المختلفة واسباب نشأتها وتحولها من كون الى فساد وبالعكس والوقوف على ما وراء تلك الظواهر من الازل الى الابد وشرط هذا الوقوف في تلك المعرفة حتى يسمى العلم الحاصل عنها بالحكمة الفنية الاصطلاحية او الفلسفة انما هو التحرير الفكري من الرجوع الى التقاليد القديمة والاقتداء بالعادات الموروثة والارتكاز على قوانين الديانات القائمة بحيث يكون هذا المجهود الفلسفي الحكيم راجعا للعقل البشري الحر الطليق فقط

واذا كانت الحكمة الفنية الاصطلاحية او الفلسفة الحرة هي كل العلوم والمعارف التي ينتجها العقل البشري الحر الطليق ومنها بالطبع ما يختص بالناحية التهذيبية المعروفة بالحكمة الادبية الاجتماعية فالحكمة الادبية الاجتماعية وهي فن من الفنون العلمية الادبية تدخل في تعريف الحكمة الفنية الاصطلاحية دخول الخاص في العام مندرجة فيها اندراج الفرع ضمن فروع الاصل

وانت خبير بالطبع باسماء عدد كبير من حكماء الحكمة الفنية الاصطلاحية او الفلاسفة مثل سقراط وافلاطون وارسطو ومثل

ومثل ديكارت وكانت واسبنسر على ان هذه الحكمة او الفلسفة قد تدرجت في معان واطلاقات كثيرة في حدود التعريف المتقدم وكان هذا التدرج في معانيها واطلاقاتها المختلفة تابعا للتدرج في الموضوعات الرئيسية التي اشتغلت بها ولانتقالها بعناياتها الكبرى من موضوع الى موضوع ولقد وصلت آخر الامر وبعد استقلال العلوم منها الى دائرة بعينها من التفكير هي دائرة التفكير فيما انتجته العلوم الطبيعية حسب مهمة كل واحد منها في حدود موضوعه وبطريقته الخاصة به في البحث بان تأخذ هذه الحكمة الفنية الاصطلاحية او الفلسفة تلك المجهودات العلمية العامة وتجمعها وتكون منها مجتمعة معرفة عامة تبحث بها في حدود ما وراء الطبيعة بحثا يصور للعقل فهم اللانهاية والديمومة من الازل وما فيه الى الابد وما سيصير اليه وما بينهما من تعاقب في عالم الحدوث وتغير مستمر في ظواهره بحكم الكون والفساد او الوجود والعدم في تلك الدائرة الخاصة والنقطة العويصة وبتلك الطريقة المذكورة تبحث الحكمة الفنية الاصطلاحية او الفلسفة بحثها الفني الاصطلاحي تاركة الحكمة الادبية الاجتماعية تأخذ طريقها منفردة في الادب العام وفي فنها العلمي المعروف بعلم الاخلاق بعد ان كانت في هذا الفن مكونة فرعا علميا من فروع الفلسفة الفنية الاصطلاحية وباستقلال العلوم عنها استقل ايضا علم الاخلاق او الحكمة الاجتماعية بما فيها من مأثور الآداب

والحكمة بالمعنى الفني الاصطلاحي قد اتفق مؤرخوها تقريبا على انها قد اخذت نشأتها الحقيقية العلمية في اواخر القرن السابع قبل الميلاد عند الاغريق ولقد بنوا حكمهم على هذا القول بانه وان كانت الامم الشرقية القديمة قد انتجت مجهودا حكيما فنيا يذكر في تاريخ الفلسفة الا ان هذا المجهود قد ارتبط عند مجموع هاتيك الامم بالدين ولم ينفصل عن دائرته وحدوده

حرام على كل عقل مغلول بالشهوة
ان يتعلم بالحكمة

حرام على كل عقل

حرام على كل عقل مغلول بالشهوة ان يتعلم بالحكمة

السراد ذا مع اصله الشريف سيان سيان

حسن خان

[illegible]